شرح

عمدة عقائد أهل السنة والجماعة

لحافظ الدين أبي البركات النسفي (ت ٧١٠ هـ)

ومعه شرح

قصيدة بدء الأمالي

لسراج الدين الأوشي (ت ٥٧٥ هـ)

كلاهما للعلامة

محيي الدين محمد بن إبراهيم بن حسن النكساري الحنفي

المتوفى سنة ٩٠١ هـ

تحقيق

أكرم محمد إسماعيل





المملكة الأردنية الهاشمية

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية

(2022/11/5986)

240

النكساري، محيي الدين محمد بن إبراهيم بن حسن.

شرح عمدة عقائد أهل السنة والجماعة ومعه شرح قصيدة بدء الأمالي/ محيي الدين محمد بن إبراهيم بن حسن النكساري (ت901هـ)؛ تحقيق أكرم محمد طلب إسماعيل.

عمان: مكتبة الغانم للنشر والتوزيع، 2022.

(448) ص.

ر. إ.: 2022/11/5986.

الواصفات: / علم الكلام/ / أهل السنة/ / العقيدة الإسلامية/ .

يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبّر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

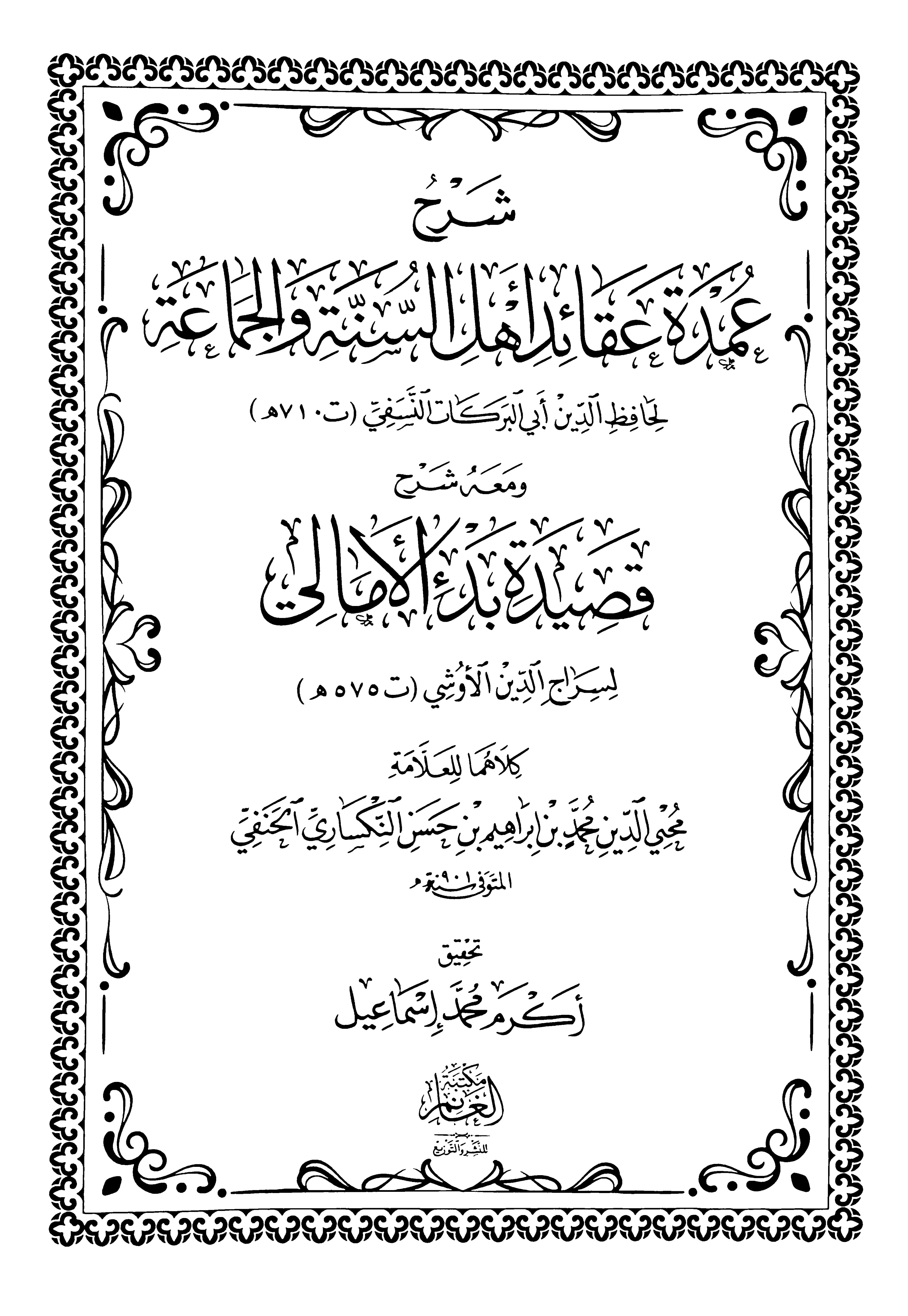
الطبعة الأولى: 1444هـ ـ 2022م

ردمك: ISBN 978-9923-789-21-6

مكتبة الغانم للنشر والتوزيع

جوال: 00962799170301

Alghanemlibrary@gmail.com



شرح

عمدة عقائد أهل السنة والجماعة

لحافظ الدين أبي البركات النسفي (ت ٧١٠ هـ)

ومعه شرح

قصيدة بدء الأمالي

لسراج الدين الأوشي (ت ٥٧٥ هـ)

كلاهما للعلامة

محيي الدين محمد بن إبراهيم بن حسن النكساري الحنفي

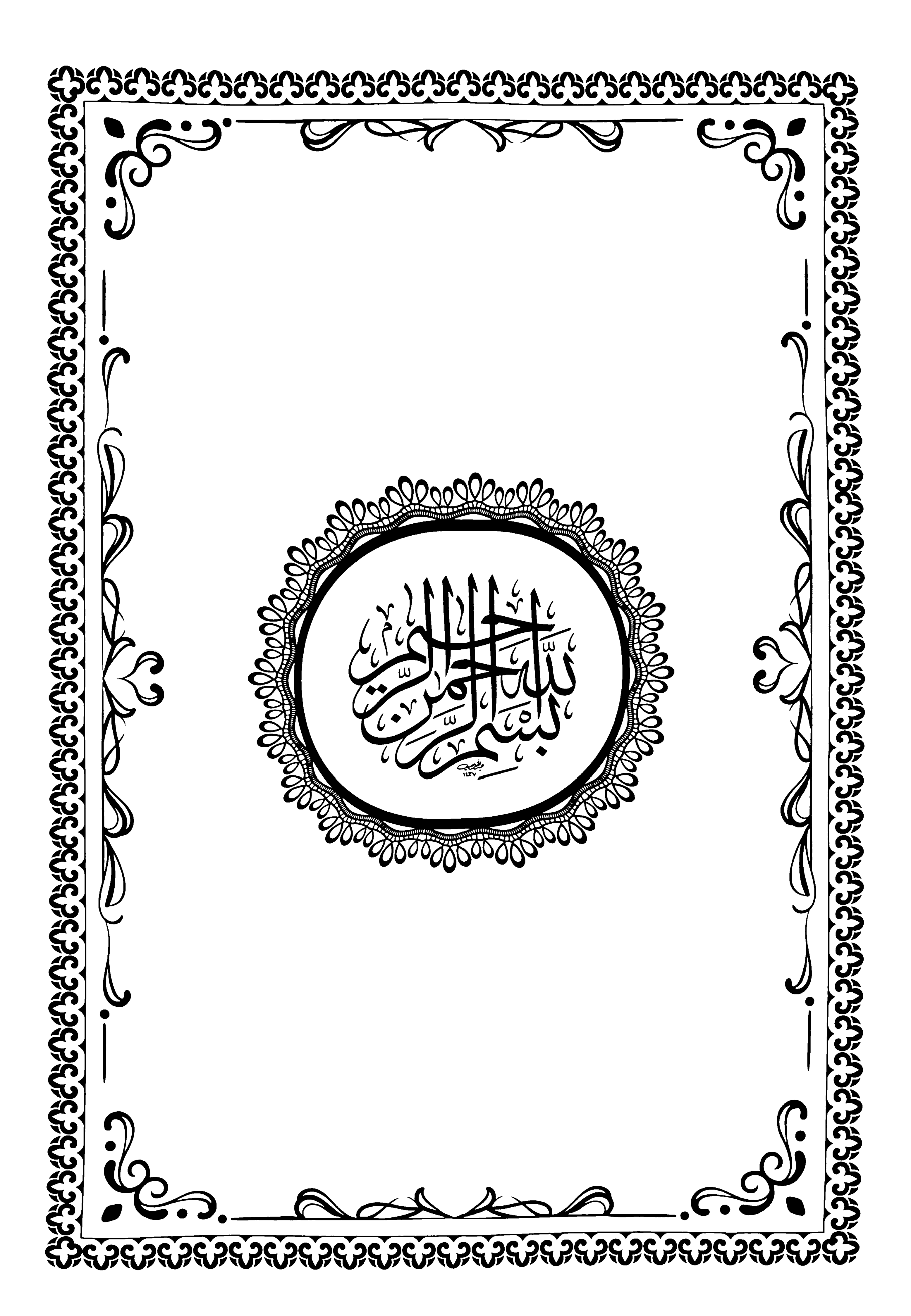
المتوفى سنة ٩٠١ م

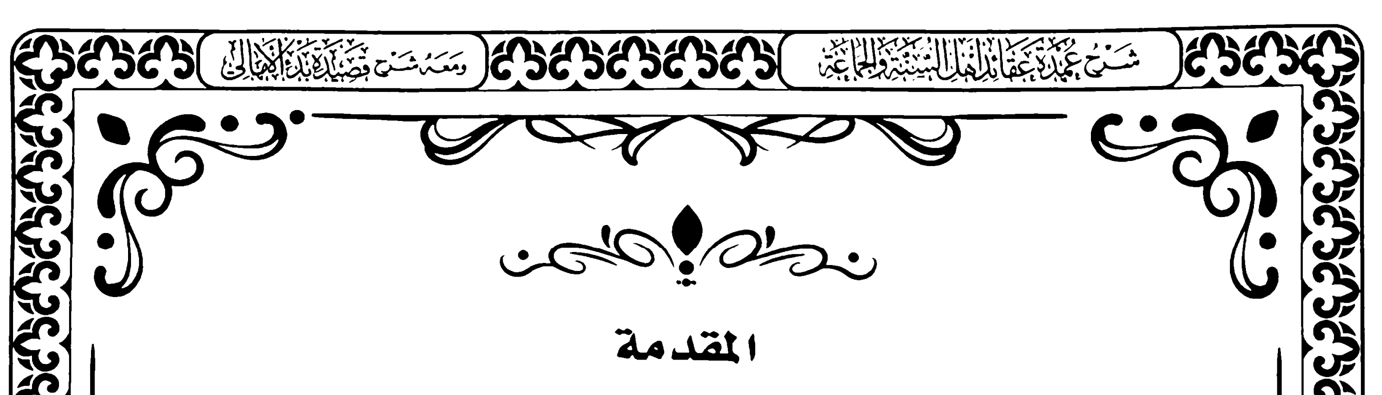
تحقيق

أكرم محمد إسماعيل

مكتبة الغنام

للنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم



المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على رسول الله محمّد ﷺ وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

من الأعمال التي تخرج لأوّل مرّة للإمام العلّامة المفسّر المتكلّم العلّامة: محيي الدّين محمد بن إبراهيم بن حسن النّكساري الرّومي الحنفي (ت ٩٠١هـ) شرحه على متنين من المتون المعتبرة والمتداولة في عقائد أهل السنّة والجماعة:

الأوّل: (شرح عمدة عقائد أهل السنة والجماعة) وهو شرح متوسّط على كتاب (عمدة العقائد) للإمام حافظ الدين أبي البركات النّسفي (ت ٧١٠هـ) الذي جمع فيه النّسفي خلاصة عقائد الحنفيّة من المتون والكتب المعتمدة في المذهب، وهو متن له شهرة واسعة وترجمات وشروحات عديدة.

والثاني: (شرح بدء الأمالي) وهو شرح ميسّر على منظومة (بدء الأمالي) للإمام سراج الدين الأُوشي (ت ٥٧٥هـ)، وهي منظومة مقبولة متداولة، نالت شهرة واسعة، ولها أيضًا ترجمات وشروحات عديدة.

ومما يميّز شرح النكساري عليهما البساطة في الأسلوب مع البراعة في التعبير، مع استخراج المعاني الدقيقة منهما من غير إسهاب مملّ أو تقصير مخل، وخصوصـًا في شرحه على (العمدة)، فقد أضاف على المادّة الكلاميّة

الجامدة لمَسات المفسّر البارع، فجاء شرحًا بديعًا، نافعًا للمبتدئين والمتوسطين في هذا الفن.

سائلين المولى ﷻ أن ينفع المسلمين بعلومهم، ويغفر لنا لهم ويرفع درجاتهم. آمين.





عملي في الكتاب

١ ـ ترجمة المصنفين وتشمل: ترجمة الإمام سراج الدين الأوشي (ت ٥٧٥هـ). والإمام حافظ الدين أبي البركات النّسفي (ت ٧١٠هـ)، والعلامة محيي الدّين النّكساري (ت٩٠١هـ).

٢ ـ دراسة عن كتاب (العمدة) وشرحه.

٣ ـ دراسة عن منظومة (بدء الأمالي) وشرحها.

٤ ـ ضبط المتون والشروح بالتشكيل والترقيم المناسبين.

٥ ـ تمييز الآيات القرآنية مع ذكر السورة والآية.

٦ ـ تخريج الأحاديث النبوية الشريفة مع تبيان درجتها.

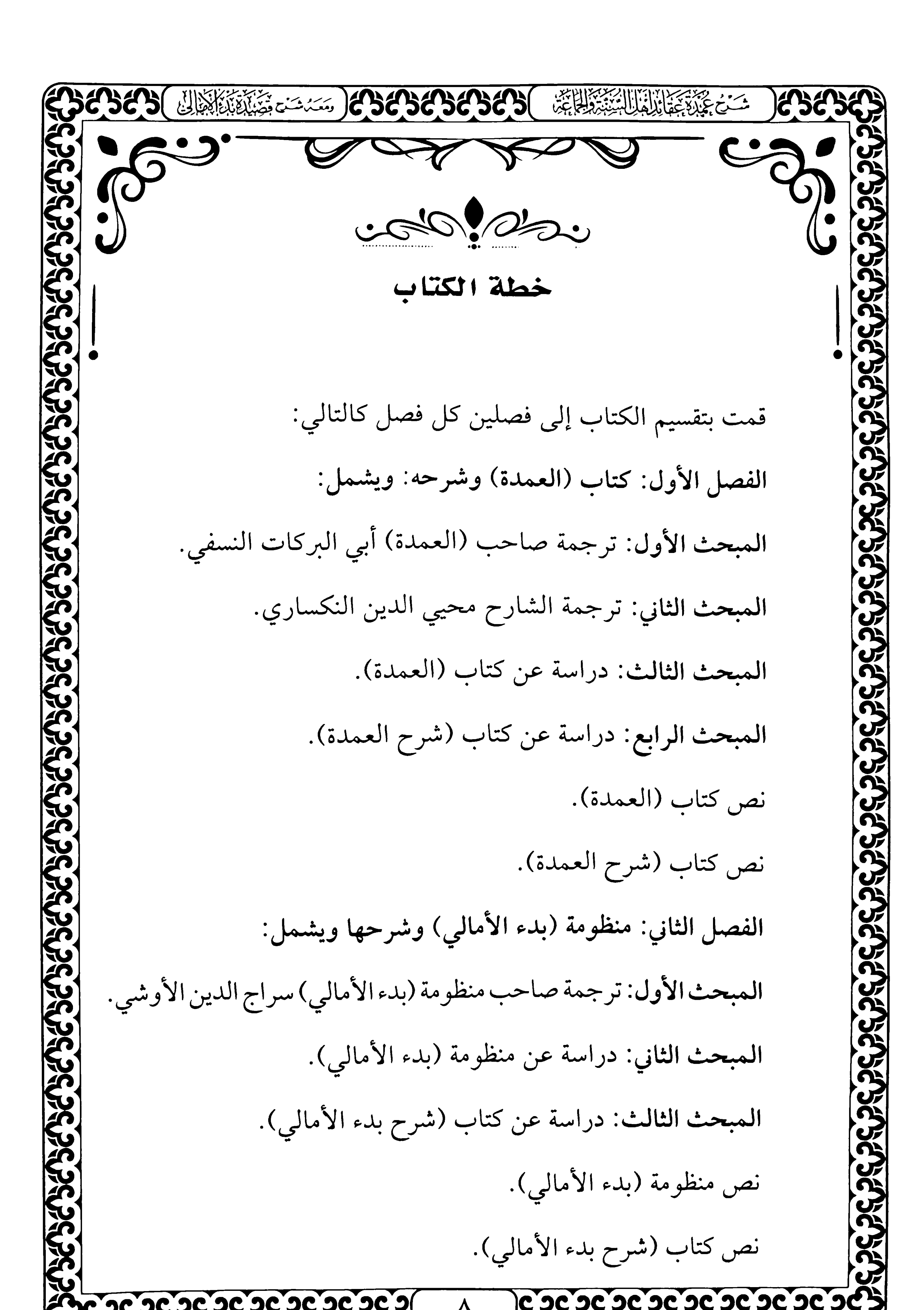
٧ ـ تمييز النّقولات بين قوسين وعزوها لمصادرها.

٨ ـ تبيين معاني بعض الكلمات.

٩ ـ ترجمة الأعلام والشخصيات الواردة في الكتاب.

١٠ ـ أضافة بعض التعليقات المناسبة التي تخدم النص.

❁ ❁ ❁



خطة الكتاب

قمت بتقسيم الكتاب إلى فصلين كل فصل كالتالي:

الفصل الأول: كتاب (العمدة) وشرحه: ويشمل:

المبحث الأول: ترجمة صاحب (العمدة) أبي البركات النسفي.

المبحث الثاني: ترجمة الشارح محيي الدين النكساري.

المبحث الثالث: دراسة عن كتاب (العمدة).

المبحث الرابع: دراسة عن كتاب (شرح العمدة).

نص كتاب (العمدة).

نص كتاب (شرح العمدة).

الفصل الثاني: منظومة (بدء الأمالي) وشرحها ويشمل:

المبحث الأول: ترجمة صاحب منظومة (بدء الأمالي) سراج الدين الأوشي.

المبحث الثاني: دراسة عن منظومة (بدء الأمالي).

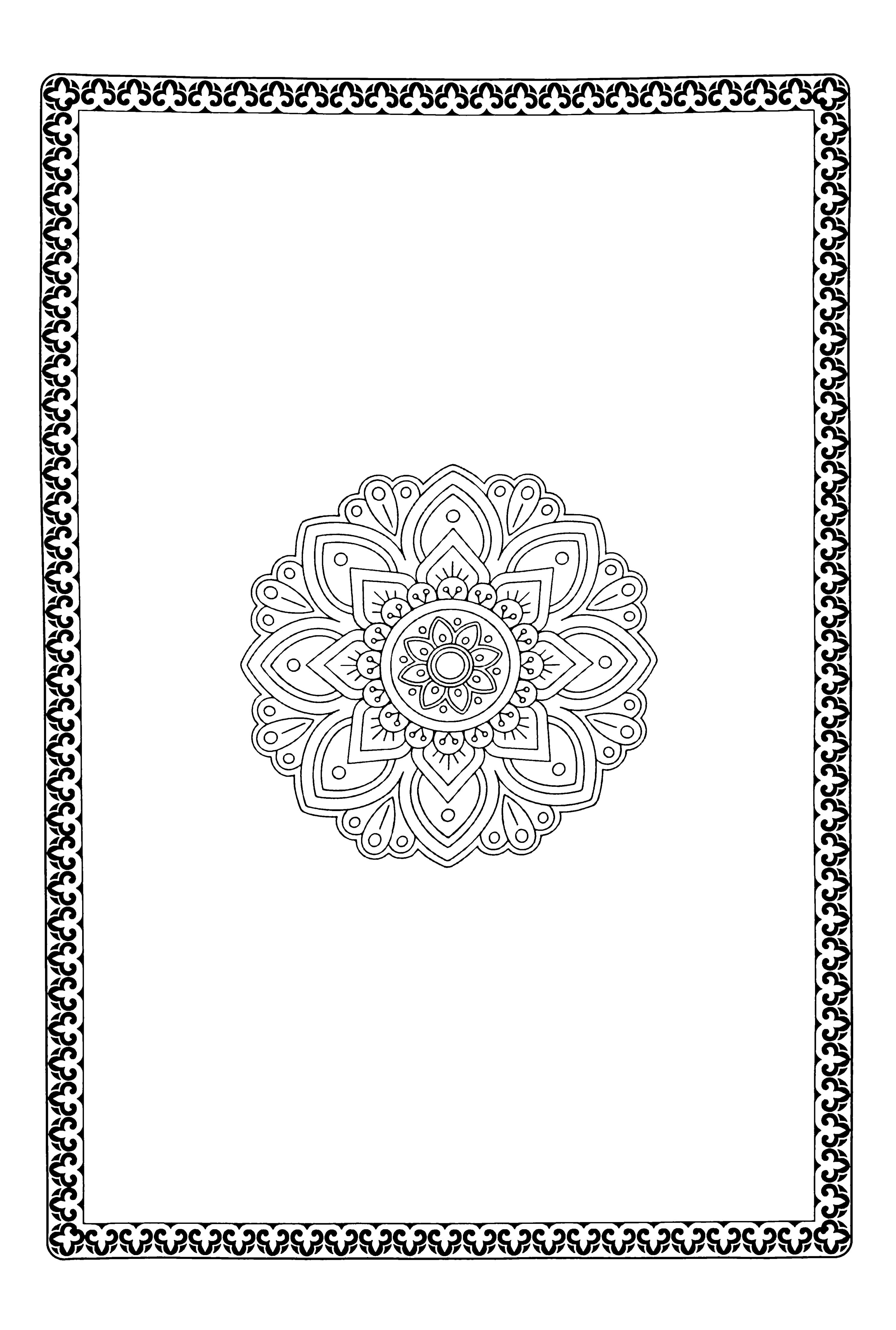
المبحث الثالث: دراسة عن كتاب (شرح بدء الأمالي).

نص منظومة (بدء الأمالي).

نص كتاب (شرح بدء الأمالي).



الفصل الأول
كتاب (العمدة) وشرحه



المبحث الأول

ترجمة صاحب (العمدة) أبي البركات النّسفي[1]

اسمه: عبد الله بن أحمد بن محمود، أبو البركات النَّسَفِي.

لقبه: يلقّب بحافظ الدِّين الصغير، تمييزًا له عن إمام آخر يحمل نفس اللقب وهو: حافظ الدين الكبير محمد البخاري[2].

نسبه: ينسب إلى نَسَف بفتحتين، وتسمّى أيضًا قرشي، وهي مدينة في جنوب أوزبكستان. وهي عاصمة ولاية قاشقادرى. واسمها بالفارسية نخشب، دخلها الإسلام صلحًا على يد قتيبة بن مسلم عام (٩٢هـ ـ ٧١٠م).

نشأته: نشأ العلامة أبو البركات النسفي على قدم هائل، وتفقّه بجماعة من أعيان العلماء، حتّى برع في الفقه والأصول والعربية واللغة، وتصدر للإفتاء

---

(١) ترجمته في: الأعلام (٤/ ٦٧)، والفوائد البهية (ص١٠١)، والجواهر المضية (١/ ٢٧٠). الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة (١/ ٢٦٨) ابن حجر العسقلاني، والمنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي (٢/ ٧٣) ابن تغري بردي، وتاج التراجم رقم (١٢٢). ومعجم البلدان ـ لياقوت الحموي (ج ١/ ص ١٩٩).

(٢) هو: محمد بن محمد بن نصر البخاري، أبو الفضل، حافظ الدين الكبير، أستاذ العلماء، قال أبو العلاء البخاري: «كان إماماً عالماً ربانياً صمدانياً زاهداً عابداً مفتياً مدرِّساً نحريراً فقيهاً قاضياً محقِّقاً مدقِّقاً محدِّثاً جامعاً لأنواع العلوم»، تفقه على محمد بن عبد الستار الكَردَري، وغيره، وأخذ عنه حسام الدين السِّغناقي، وغيره، توفي سنة (٦٩٣هـ). ينظر: الجواهر المضية (٣/ ٣٣٧). والفوائد البهية (ص٣٢٥ ـ ٣٢٦).

والتدريس سنين عديدة، وانتهت إليه رئاسة الحنفية في زمانه علماً وعملاً.

شيوخه: أخذ العلم على عدد لا يحصى من الشيوخ منهم:

١ ـ شمس الأئمة محمد بن عبد الستار بن محمد العمادي الكَرْدَري[١] البراتقيني[٢]، أبي الواجد (الوجد)، الإمام البارع فقيه المشرق، قال عنه الذهبي: «كان أستاذ الأئمة على الإطلاق والموفد إليه من الآفاق، برع في علوم، وأقر في فنون، وانتهت إليه رئاسة الحنيفة في زمانه»[٣]، تفقَّه على شيخ الإسلام برهان الدين المرغيناني، وقاضي خان[٤] وغيرهما، وتفقَّه عليه جماعةٌ منهم حافظ الدِّين البخاري، وحميد الدين الضرير، وغيرهم، لَهُ من الكتب[٥]: «مختصر

(١) نسبة إلى «كردَر» ناحية من نواحي خوارزم أو ما يتاخمها من نواحي الترك. معجم البلدان (٤/ ٤٥٠).

(٢) براتقين: قصة من قصبات كردر من أعمال جرجانية.

(٣) النجوم الزاهرة (٦/ ٣٥١).

(٤) هو العلامة شيخ الحنفية، أبو المحاسن حسن بن منصور بن محمود البخاري الحنفي، الأوزجندي، صاحب التصانيف. سمع الكثير من الإمام ظهير الدين الحسن بن علي بن عبد العزيز. ومن إبراهيم بن عثمان الصفاري وطائفة. روى عنه: العلامة جمال الدين محمود بن أحمد الحصيري، أحد تلامذته. من تصانيفه: (شرح الجامع الصغير) للشيباني في الفروع و(شرح كتاب الزيادات) لمحمد بن الحسن وكتاب (المحاضر). و(الواقعات) في الفروع. و(آداب الفضلاء) في اللغة. و(الأمالي) في الفقه. و(شرح أدب القضاء) للخصاف و(الفتاوى). وكتاب في الخلافيات. (ت٥٩٢هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (٢١/ ٢٣١)، والأعلام (٢/ ٢٢٤)، والفوائد البهية (٦٤، ٩١)، والجواهر المضية (١/ ٢٠٥).

(٥) في هدية العارفين (٢/ ١٢٢)، نسب له كتاب في «حل مشكلات القدوري»، للإمام =

حسام الدين الاخسيكتي». «الحق المبين في دفع شبهات المبطلين» أو «السيف المسلول في الرَّد على صاحب المنخول[1]» ويسمى أيضاً «الدرَّة المنيفة في الانتصار للإمام الاعظم أبي حنيفة»، و«تأسيس القواعد في عصمة الانبياء». ولد سنة (٥٩٩هـ)، وتوفي سنة (٦٤٢هـ)[2].

٢ ـ والعلّامة حميد الدين الضرير الرّامشي: من فقهاء الحنفية، من أهل بخارى، انتهت إليه رياسة العلم في عصره بما وراء النهر. له تصانيف، منها (الفوائد) الحاشية على الهداية في الفقه، و(شرح المنظومة النسفية) و(شرح الجامع الكبير) و(المنافع في فوائد النافع) حاشية على كتاب (الفقه النافع) للسمرقندي (محمد بن يوسف) (ت ٦٦٧هـ). ينظر: الأعلام (٤/ ٣٣٣) الفوائد البهية (ص١٢٥).

٣ ـ والعلامة بدر الدين محمد بن محمود بن عبد الكريم الكردري

= محمد بن محمود بن عبدالكريم الكردري بدر الدين الحنفي المشهور بخواهر زاده، وما رأيته في المخطوط أنه لأحمد بن محمد بن أحمد المظفر ابن المختار، أبو العباس بدر الدين الرازيّ الحنفي. (ت بعد ٦٣٠هـ).

(١) قال صاحب (قلائد العقيان): هو ليس حجة الإسلام، بل هو على ما كتب في حاشية نسخة منه محمود الغزالي شخص من المعتزلة. وقد أدى ذلك شمس الأئمة الكردري إلى التعصب، إلى أن رده، وقابل به مقابلة الفاسد، وشنع على الشافعي. وإن كان هو لحجة الإسلام، فمن تأليفاته في أول طلبه، لأنه خلاف ما في (الإحياء) من مناقبه. كشف الظنون (١/ ٨٣٧).

(٢) سير أعلام النبلاء (٢٣/ ١١٢ ـ ١١٣)، الجواهر المضية (٣/ ٦٢٧ ـ ٦٢٩)، الفوائد البهية (ص١٧٦ـ١٧٧)، الوافي بالوفيات (٣/ ٢٥٤)، تاج التراجم (ص٦٤)، الطبقات السنية (٢٠٦٦). معجم المؤلفين (١٠/ ١٦٧).

المعروف بخواهر زاده[1]، وهو ابن اخت شمس الأئمة محمود بن عبد الستار الكردري، (ت ٦٥١هـ)، ودفن عند خاله.

تلاميذه:

١ ـ العلامة حسام الدين السِّغناقي: هو: الحسين بن علي بن حجاج بن علي حسام الدين السِّغناقي، نسبة إلى (سِغناق)[2]، تفقه على محمد بن محمد بن نصر البخاري، وممن تفقه عليه جلال الدين الكرلاني. ومن مصنفاته: «النهاية في شرح الهداية»، و«الكافي في شرح أصول البزدوي»، و«التسديد في شرح التَّمهيد»[3]، و«الموصل شرح المفصل للزمخشري» في النحو، و«النجاح في التصريف»، «الوافي شرح المنتخب في أصول المذهب للاخسيكثي». وكان نزيل حلب وتوفي بها سنة (٧١٠هـ)[4].

٢ ـ العلّامة أحمد بن علي بن تغلب (ثعلب) بن أبي الضياء الحنفي، البعلبكي، البغدادي، أبو العباس؛ مظفر الدين، ابن الساعاتي، شيخ المدرسة المستنصرية، له: كتاب (مجمع البحرين) جمع فيه بين مختصر القدوري والمنظومة مع زوائد، وشرحه في مجلدين، وشرحته أيضـًا ابنته فاطمة. وله كتاب (البديع) في الأصول جمع فيه بين أصول فخر الإسلام علي البزدوي

---

(١) خواهر زادة لقب يطلق على إثنان: أحدهما: أبو بكر محمد بن الحسين البخاري. والآخر بدر الدين محمد بن محمود الكردري ابن أخت الشيخ شمس الدين الكردري.

(٢) بكسر السين المهملة وسكون الغين ثم نون بعدها ألف بعدها قاف بلدة في تركستان.

(٣) هو شرح لكتاب (التَّمهيد لقواعد التوحيد) لأبي المعين النسفي.

(٤) الفوائد البهية (ص٦٢) والدرر الكامنة (٢/ ١٤٧) وبغية الوعاة (١/ ٥٣٧) وكشف الظنون (١/ ١١٢، ٤٠٣، ٤٨٤).

والأحكام للآمدي، و(الدر المنضود في الرد على ابن كمونة فيلسوف اليهود) مفقود. (ت ٦٩٤هـ)[١].

مؤلفاته: له العديد من المؤلّفات منها:

١. **(مدارك التنزيل وحقائق التأويل)**: ويسمى أيضًا تفسير النسفي، وهو كتاب وسط في التأويلات، جامع لوجوه الإعراب والقراءات متضمن لدقائق علم البديع والإشارات، وفيه دفاع عن أهل السنة والجماعة فيما يختص بعلم الكلام، خال عن أباطيل أهل البدع والضلالة، ليس بالطويل الممل ولا بالقصير المخل[٢].

٢. **(منار الأنوار في أصول الفقه)**: وهو متن متين جامع مختصر نافع، وهو في ما بين كتبه المبسوطة ومختصراته المضبوطة أكثرها تداولاً وأقربها تناولاً.

٣. **(كشف الأسرار شرح المنار)**: هو من الشروح المهمة على أصول المنار، حيث أشار فيه النسفي إلى أن منار الأنوار مختصر جمع فيه بين أصول فخر الإسلام البزدوي وشمس الأئمة السرخسي[٣].

٤. **(العمدة في اصول الدين)**: هو مختصر يحتوي على أهم قواعد علم الكلام يكفي لتصنيفه العقائد الإيمانية في قلوب الانام[٤].

٥. **(الاعتماد في الاعتقاد)** على العمدة في أصول الدين.

---

(١) ينظر: تاج التراجم (٩٥). والجواهر المضية (١/ ٢٠٩)، وهدية العارفين (١/ ١٠٠)، والفوائد البهية (٢٦)، والأعلام (١/ ١٧٥)، ومفتاح السعادة (٢/ ١٨٥).

(٢) ينظر: كشف الظنون في اسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة (٢/ ١٦٤٠ ـ ١٦٤١).

(٣) ينظر: كشف الظنون (٢/ ١٨٢٣ ـ ١٨٢٧).

(٤) ينظر: كشف الظنون (٢/ ١١٦٨ ـ ١١٦٩).

٦. **(المصفّى)**: وهو شرح منظومة الخلاف لنجم الدين عمر بن محمد النسفي المتوفى سنة (٥٣٧هـ)، في المسائل التي اختلف فيها الائمة: أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن، وزفر، والشافعي، ومالك ﷺ، في عشرة أبواب، حيث تضمن كل باب منها جميع الكتب الفقهية بدءاً بكتاب الطهارة وانتهاءً بكتاب الكراهة.

٧. **(الوافي)**: وهو كتاب مقبول معتبر على غرار متن الهداية. وقد نقل لنا صاحب كشف الظنون: قد ذكر الاتقان في غاية البيان أن الامام النسفي لما نوى أن يشرح الهداية سمع به تاج الشريعة وهو من أكابر علماء عصره، فقال: لا يليق بشأنه، فرجع عمّا نواه وشرع في كتاب آخر، وهو (الوافي) ثم شرحه وسماه بالكافي، فكأنه شرح الهداية[١].

٨. **(الكافي في شرح الوافي)**: وهو من الشروح المهمة على الوافي، ويتألف من مجلدين.

٩. **(كنز الدقائق)**: هو مختصر في فروع المذهب الحنفي، وهو أحد المتون الأربعة المعتبرة، والتي كثر اعتماد المتأخّرين عليها، ومن شروحه: (تبيين الحقائق لما فيه ما أكتنز من الدقائق) للإمام فخر الدين ابي محمد عثمان بن علي الزيلعي المتوفي ٧٣٤هـ.

١٠. **(المستصفى شرح النافع)**: وهو في فروع الفقه الحنفي، وكتاب (النّافع) هذا من تأليف الشيخ ناصر الدين ابي القاسم السمرقندي الحنفي المتوفى ٦٥٦هـ[٢].

---

(١) كشف الظنون (٢/ ١٩٩٧).

(٢) ينظر: مفتاح السعادة (٢/ ١٨٨ ـ ٢٨٤).

ثناء العلماء عليه: قال ابن حجر العسقلاني: عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي علامة الدنيا ...

وقال الحافظ عبدالقادر في طبقاته: أحد الزّهاد المتأخّرين صاحب التّصانيف المفيدة في الفقه والأصول...

وقال ابن تغري بردي: عبد الله بن أحمد بن محمود، الإمام العلامة شيخ الإسلام حافظ الدين... أحد العلماء الزهاد، وصاحب التصانيف المفيدة في الفقه والأصول والعربية. وما نقله الكفوي في ترجمته بقوله: (مفتي الدهر، قدوة ما وراء النهر أبو البركات، حافظ الملة، ناصر الإسلام والمسلمين، ناصح الملوك والسلاطين)[1].

وفاته: قال القرشي: توفي ليلة الجمعة فى شهر ربيع الأول سنة إحدى وسبع مائة رحمه الله تعالى ودفن في بلدة أيدج كذا رأيته بخط بعض الفضلاء وهو المؤرخ تقي الدين المقريزي ذكره في ترجمة برغش. وفي تاج التراجم أنه كان ببغداد سنة عشر وسبعمائة، فتكون وفاته بعد (٧١٠هـ = ١٣١٠م) والله أعلم.

❁ ❁ ❁

(١) ينظر: كتاب اعلام الأخيار للكفوي (ص٥٢١ ـ ٥٤٠).

المبحث الثاني

ترجمة الشارح محيي الدين النكساري[1]

اسمه: محيي الدين محمد بن إبراهيم بن حسن النّكساري الرّومي، الحنفي.

وفي بعض المراجع ككشف الظّنون ورد باسم (شمس الدين)، وتبعه المفهرسون في ذلك، والأول عن الشقائق النعمانية والظاهر أنه أقرب للصواب.

نسبته: ينسب إلى مدينة (نيكسار/ Neokaisaria) بصنجق توقاد من ولايت سيواس في تركيا.

سيرته: يذكر طاش كبرى زادة (الشّقائق): أنّه قَرَأَ أولًا على المولى حسام الدّين التوقاتي، ثمَّ قَرَأَ على المولى يُوسُف بالي بن شمس الدّين الفناري، ثمَّ قَرَأَ على المولى يكان ثمَّ صَار مدرسًا بمدرسة إسمعيل بك ببلدة قسطموني، وَبنى الأمير المَذكُور تِلكَ المدرسَة لأجله، ووقف عَلَيهَا ثلثمِائة مجلّدة من التّفاسير والأحاديث والشّرعيات والعقليات، ودرس هُنَاكَ واستفاد من تِلكَ الكتب وَأَفَاد الطّلبَة وانتفع بِهِ كَثِيرُونَ وَكَانَ رَحمَه الله تَعَالَى عَالما بِالعَرَبيَّةِ والعلوم الشَّرعِيَّة والعقلية وَكَانَ عَارِفًا بالعلوم الرياضية ايضا وَقد قَرَأَهَا على المولى فتح الله

---

(١) المصادر: الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة (١/ ٢٢) شذرات الذهب (١٠/ ١٤)، والشقائق النّعمانية (١/ ١٦٥، ١٦٦)، ومعجم المؤلفين (٨/ ١٦٩). وكشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون (١٣٦٠ ـ ١٣٦٢، ١٣٥٠)، والفوائد البهية في تراجم الحنفية (ص١٥٥). وعثمانلى مؤلفلرى (١٦/ ٢). وغيرها.

الشرواني، وأنه كَانَ حَافِظًا لِلقُرآنِ العَظِيم وعارفًا بعلوم القرَاءَات، وَكَانَ ماهرا فِي علم التَّفسِير غَايَة المهارة، وَكَانَ يذكّر النَّاس كل يَوم جُمُعَة.

وَلما جلس السُّلطَان بايزيدخان على سَرِير السلطنة ووصفوه عِنده بالفضيلة فِي التَّفسِير والمهارة فِي التَّذكِير عيّن لَهُ كلّ يَوم خمسين درهمًا لأجل التَّفسِير، وَكَانَ يذكّر النَّاس تَارَة فِي جَامع أيا صوفية وَتارَة فِي جَامع السُّلطَان مُحَمَّد خَان، وَقد حضر السُّلطَان بايزيد خَان فِي جَامع أيا صوفية لاستماع تَفسِيره.

ثمّ قال: كَانَ خَال وَالِدي وأستاذه وَكَانَ وَالِدي رَحمَه الله يَحكِي أنه كَانَ مَعدن الصّلاح وَمجمع مَكَارِم الاخلاق، وَكَانَ قنوعـًا رَاضِيًا من العَيش بِالقَلِيلِ، وَكَانَ مشتغلاً بِنَفسِهِ مُنقَطِعًا إلى الله تَعَالَى منقطعًا عَن خلقه. انتهى.

من شيوخه:

١ ـ المولى حسين بن عبد الله التوقاتي حسام الدين (ت ٩٢٦هـ).

٢ ـ والمولى فتح الله بن أبي يزيد بن عبد العزيز الشرواني عاش بين (٨٠٠ وعام ٩٠٠هـ).

٣ ـ والمولى يوسف بالي بن شمس الدين الفناري (ت ٨٤٦هـ).

٤ ـ والمولى بالي باشا بن محمد، الشهير بالمولى يكان[1].

---

(١) هو: بالي باشا بن محمد، الشهير: بمولانا يكان، عالم من علماء الطبقة السادسة من العلماء العثمانيين، وبعد وفاة المولى شمس الدين الفناري سنة (٨٣٤هـ ـ ١٤٣١م) انتهت رئاسة القضاء والفتوى إلى ملا يكان في عهد السلطان مراد الثاني الذي بويع بعد وفاة والده سنة (٨٢٥هـ). الشقائق النعمانية (ص٧٩ ـ ٨٠).

٥ ـ والشيخ شرف الدين الطّيبي[١]، ذكره في (شرح العمدة) ووصفه بشيخنا شيخ الإسلام، ونقل عنه في مواطن كثيرة.

من تلاميذه: له عدّة تلاميذ وانتفع بِهِ كَثِيرُون، ومن أبرزهم: الْمولى قاضي زاده الرومي (توفي نحو ٨٤٠هـ)[٢].

من مصنفاته:

١ ـ **(تفسير سورة الدخان)**، قال حاجي خليفة: أهداه إلى السلطان بايزيد خان. وفي المخطوط أنها لابنه سليم شاه، قال صاحب (الشقائق): هو تأليف يدل على صاحبه أنه آية كبرى في علم التفسير.

٢ ـ **(شرح إيضاح الإيضاح)**، في المعاني والبيان، لجلال الدين: محمد بن عبد الرحمن القزويني، المعروف بخطيب دمشق (ت٧٣٩هـ).

---

(١) وهو: الحسين بن محمد بن عبد الله، شرف الدين الطيبي: من علماء الحديث والتفسير والبيان. من أهل توريز، من عراق العجم. كانت له ثروة طائلة من الإرث والتجارة، فأنفقها في وجوه الخير، حتى افتقر في آخر عمره. وكان شديد الردّ على المبتدعة، ملازماً لتعليم الطلبة والإنفاق على ذوي الحاجة منهم، آية في استخراج الدقائق من الكتاب والسنة، متواضعا، ضعيف البصر. من كتبه: (التبيان في المعاني والبيان) بلاغة و(الخلاصة في معرفة الحديث) و(شرح الكشاف) سماه (فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب) و(شرح مشكاة المصابيح) في الحديث (ت٧٤٣هـ). الأعلام (٢/ ٢٥٦).

(٢) هو موسى بن محمد بن القاضي محمود الرومي، صلاح الدين المعروف بقاضي زاده موسى چلبي. قاضي زاده الرومي، هو عالم بالرياضيات والفلك والحكمة وكان يعمل في مرصد سمرقند. من آثاره «شرح التذكرة» و«شرح أشكال التأسيس للسمرقندي». (توفي نحو ٨٤٠هـ). الأعلام (٧/ ٣٢٨).

٣ ـ **(شرح عمدة العقائد)**، للإمام، حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي (ت ٧١٠).

٤ ـ **(شرح قصيدة يقول العبد)**، في الكلام، للشيخ، الإمام سراج الدين: علي بن عثمان الأوشي، الفرغاني، الحنفي (ت ٥٧٥هـ).

٥ ـ **(حاشية على وقاية الرواية)**، في مسائل الهداية، للإمام، برهان الشريعة محمود بن صدر الشريعة الأول عبيد الله المحبوبي الحنفي.

٦ ـ **(حاشية على الهارونية)** في التصريف، لنجم الدين: عمر بن الهروي.

٧ ـ **(حاشية على شرح أنوار التنزيل)** للبيضاوي في التفسير.

٨ ـ **(رسالة في مسألة الكحل)** في كافية ابن الحاجب.

٩ ـ **(حاشية على شرح الجغميني)** لقاضي زاده.

١٠ ـ **(فتاوى النوادر)**، نسخة في برنستون رقم الحفظ (٦٧٦).

١١ ـ **(تذكير الاخبار)**، نسخة في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الاسلامية، رقم الحفظ: (٠٦٩٣٧).

وفاته: توفي رحمه الله بالقُسطَنطينيّة سنَةَ (٩٠١هـ)، وَدفن عِند مَزار الشَّيخ ابن الوَفَاء قدس سره العَزيز.

وقد ذَكَرَ المُتَرجِمون حِكايَةً عِند مَوتِه تَدُلُّ على إخلاصِ هذا العالِمِ في عَمَلِه وعلمِه، أنه لمّا آنَ أَوانُ انقِضَاءِ مُدَّتِه خَتَمَ التّفسيرَ في أَيا صُوفيا، ثُمّ قالَ: أَيّها النّاسُ، إنّي سَأَلتُ الله تَعالى أَن يُمهلَني إلى خَتمِ القُرآنِ العَظيمِ، فَلَعَلَّ الله تَعالى يَختمُ لي بالخَيرِ والإيمانِ، ودَعا فَأَمَّنَ النّاسُ على دُعائه، ثُمَّ أَتى إِلى بَيتِه ومَرِضَ.

المبحث الثالث

دراسة عن كتاب (العمدة)

كتاب (العمدة في العقائد) للإمام، حافظ الدين: عبد الله بن أحمد النسفي (ت ٧١٠هـ)، وهو: مختصر يحتوي على أهم قواعد علم الكلام، يكفي لتصفية العقائد الإيمانية، في قلوب الأنام.

وقد جمعه النَّسفي من المتون والكتب المعتبرة في المذهب مثل: كتب الإمام الأعظم، وعقيدة الإمام الطحاوي، وكتب الإمام أبي المعين النسفي، والإمام نور الدين الصابوني، وعقيدة الإمام الغزنوي، وعقيدة نجم الدين النسفي وغيرهم.

ويعرف بعدّة أسماء منها: (العقائد الحافظية)، و(العمدة في التوحيد)، و(العمدة في الاعتقاد)، و(عمدة عقيدة أهل السنة).

من شرحه[١]:

١ ـ (الاعتماد في الاعتقاد)، لأبي البركات النسفي نفسه.

٢ ـ (شرح البابرتي)، لمُحَمَّد بن مُحَمَّد بن أحمد أكملِ الدِّين البَابِرتي الحنفي (ت: ٧٨٦)، أشار إليه في (شرح المقصد في أصول الدين)[٢].

---

(١) ينظر: كشف الظنون (٢/ ١١٦٨، ١١٦٩).

(٢) ينظر: شرح المقصد للبابرتي (ص٨١) تحقيق أكرم محمد إسماعيل، دار النور المبين/ عمان ٢٠٢٢.

٣ـ (الانتقاد، في شرح عمدة الاعتقاد)، لأحمد بن غوزدانشمند الأقشهري، الحنفي، من أعيان المائة الثامنة. شرحه شرحًا حسنًا.

٤ ـ (شرح النّكساري) لشمس الدين محمد بن إبراهيم النكساري (ت ٩٠١هـ).

٥ ـ شرح القونوي المسمّى (بالزبدة)، لجمال الدين: محمود بن أحمد القونوي. (ت ٧٧٠هـ).

٦ ـ شرح: شمس الدين محمد بن يوسف بن إلياس الرومي، القونوي. (ت ٧٨٨هـ).

٧ـ شرح: إسماعيل بن سودكين، أبو طاهر الملكي، النوري. (ت٨٤٦هـ).

٨ ـ شرح الشيخ: شهاب الدين.

٩ ـ و(شرح عمدة العقائد)، للشيخ خليل بن علي بن عبد الله النجّاري، اليمني، له أيضًا: شرح على قصيدة الفرغاني، سماه (نفيس الرياض لإعدام الأعراض) توفي سنة (٦٣٢هـ).

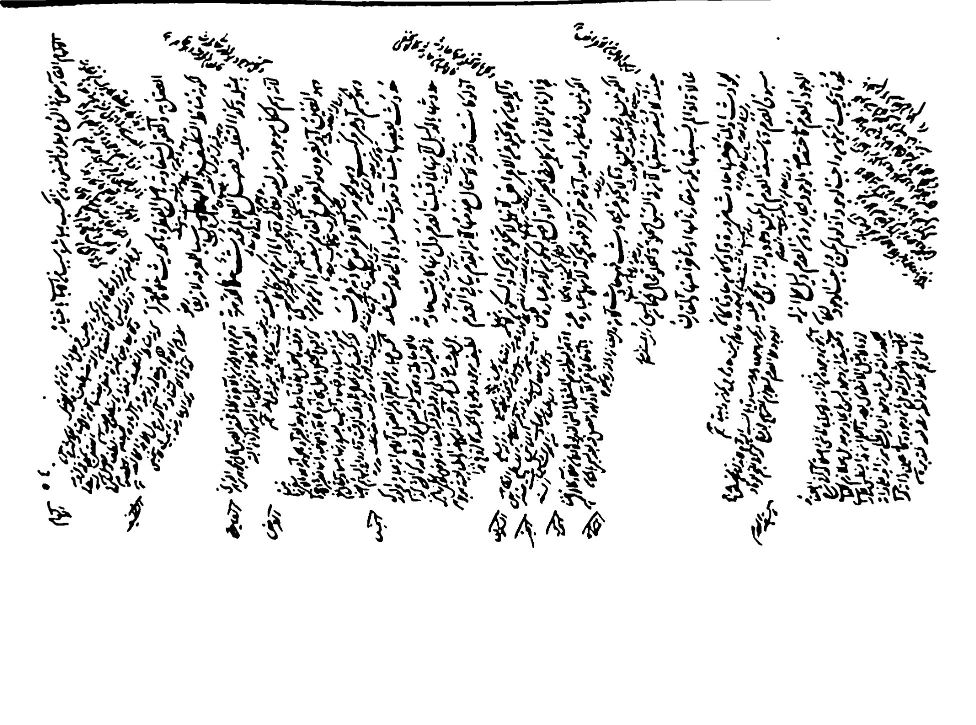
١٠ ـ وشرح حسين بن محمد بن عثمان بن البهنوي. نسخة في مكتبة الفاتح رقم (٥٣٦٢).

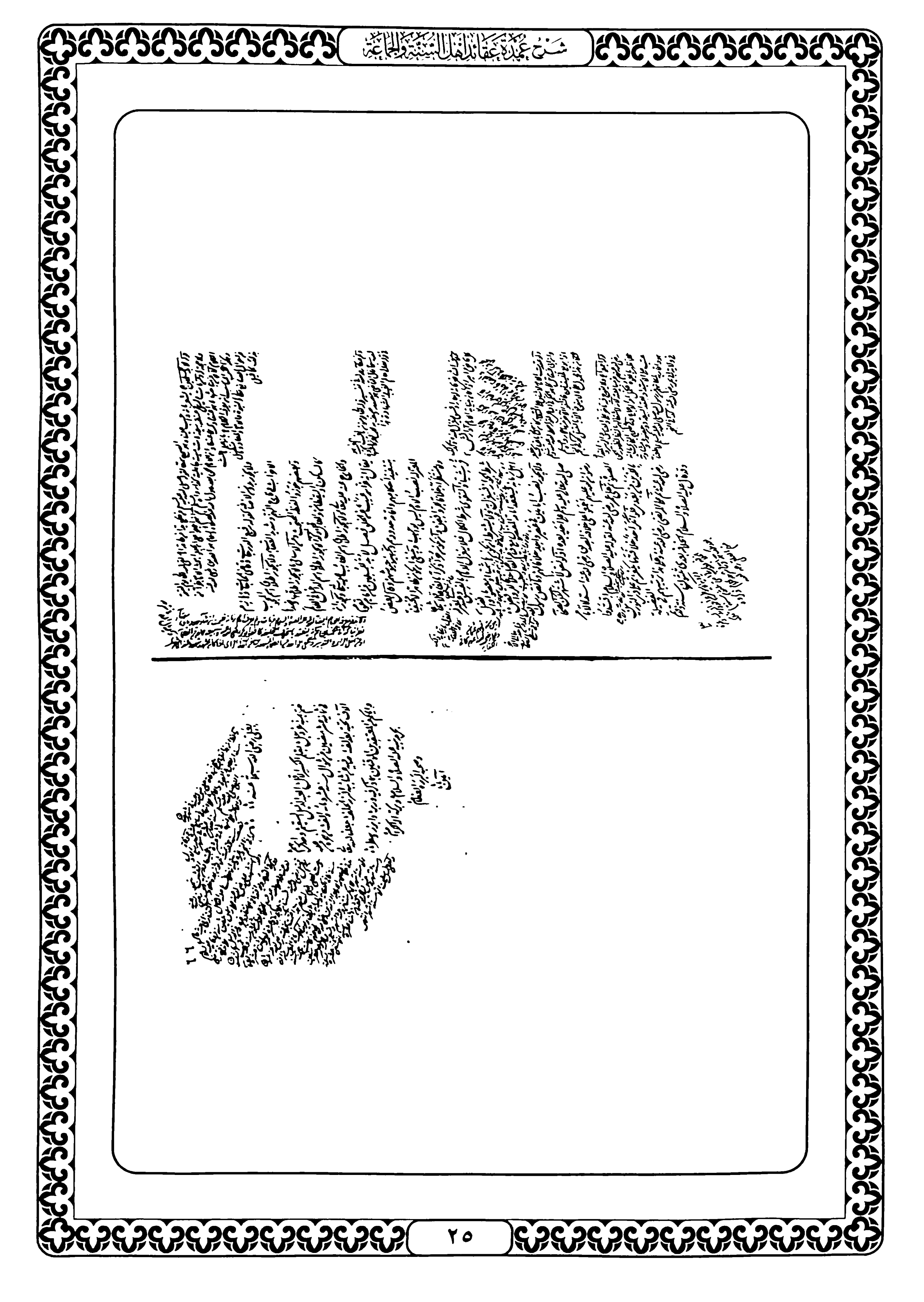
١١ ـ و(الانشراحات الذكية في شرح عقيدة الحافظية) لمحمد بن حاجي بن الخطيب المكراني تاريخ التأليف: (٧٢٤هـ).

١٢ ـ ونظمها: أبو الفضائل: أحمد بن أبي بكر المرعشي، الحلبي. (ت ٨٧٠هـ) وزاد عليها.

النسخ الخطيّة المعتمدة في تحقيق كتاب (العمدة) لأبي البركات النسفي

راغب باشا: (١٤٧٩)





(ب) الفاتح (٥٣٦٢)

وان يكون حرا ذكرا بالغا عاقلا شجاعا قرشيا والتقوى شرط الكمال فلا ينعزل
الامام بالفسق وعند المعتزلة شرط الجواز فينعزل ولا يشترط ان يكون هاشميا
او معصوما او افضل اهل زمانه فينعقد امامة المفضول مع قيام الفاضل
خلافا للروافض ولا يجوز نصب الامامين في عصر واحد خلافا لهم وما نص رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم على امامة احد بعده اذ لو نص لاشتهر لكن الصحابة رضوان الله
تعالى عليهم اجمعين اجتمعت على خلافة الصديق لتقدمه الامام الصلوة ثم على عمر
لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي فلو انكر احد خلافتهما يكفر
ثم ذي النورين ثم على المرتضى وعلى هذا ترتيبهم في الفضيلة وقد قال صلى الله تعالى
عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة وقد تمت بعلي رضي الله تعالى عنه



المبحث الرابع

دراسة عن كتاب (شرح العمدة) للنكساري

أولاً: نسبة الشرح للنكساري: نسبه له كل من حاجي خليفة في (كشف الظنون) والبغدادي في (هدية العارفين)[1]. وقد ذكر هذا الشرح النكساري في شرحه على (بدء الأمالي) شرحه على (العمدة) في عدة مواضع.

ومما يدلنا أيضًا على صحّة نسبة الكتاب له؛ ما نقله العلامة قاسم بن قطلوبغا في (شرح المسايرة) عنه، فقد صرّح باسمه في ثلاث مواضع، ونقل عنه في مواضع عدّة[2]. واللافت أن الشيخ قاسم رحمه الله قد توفي سنة (٨٧٩هـ) أي أنه توفي قبل النكساري المتوفى سنة (٩٠١هـ) بحوالي عشرين سنة، أي أنه كان مطلعًا على مصنفاته حال حياته.



---

(١) كشف الظنون (٢/ ١١٤٥)، وهدية العارفين (٢/ ٢١٨).

(٢) ينظر: شرح المسايرة ومعه المسايرة للشيخ قاسم بن قطلوبغا تحقيق أكرم محمد إسماعيل دار الغانم عمان ٢٠٢٢.

ثانيًا: النسخ الخطيّة المعتمدة في تحقيق (شرح العمدة)

(أ) نسخة لا له لي (٢٣١٤)

وعمر وعثمان ثم بعده علي اذ هو خاتم الخلفاء الراشدين
وبه تمت خلافة النبوة لقوله عليه السلام الخلافة
من بعدي ثلاثون سنة وكانت سنتان
لابي بكر وعشرة لعمر واثنتا عشرة لعثمان وستة
لعلي فتمت خلافة ثلثون سنة رضي الله تعالى عنهم
وعمن تابعهم واحبهم اجمعين الى يوم الدين

تم الكتاب على يدي اضعف
العباد عبد الكريم بن علي الناسخ
عفا الله تعالى عنه وعن جميع المسلمين
بتاريخ ثامن عشر شهر جماد الاولى
من شهور سنه ثلث
وخمسين والف
وصلى الله على سيدنا
محمد
وصحبه
وسلم



(ب) الفاتح (٥٣٦٢)

ناقصة من البداية مقدار لوحة ونهايتها الى مبحث الرسالة

فنقول لما ادعوا من ان موسى عليه الصلاة والسلام قال انى خاتم الانبياء افتراء
على نبي الله كما هو دأبهم والدليل على كذبهم وافترائهم ظهور المعجزات على يد عيسى
عليه الصلاة والسلام مع دعوى النبوة وهو دليل للصدق قطعا وان لم يكن
دليل الصدق في حق عيسى عليه الصلاة والسلام لا يكون ايضا دليلا في حق موسى
عليه الصلاة والسلام ولما دلت معجزات عيسى على صدقه دلت على كذب من ادعى قوله
انى خاتم الانبياء عليهم الصلاة والسلام واما النصارى فطائفة منهم انكروا نبوة
محمد عليه الصلاة والسلام وادعوا ان عيسى عليه الصلاة والسلام آخر الانبياء كما زعمت
اليهود في حق موسى عليه الصلاة والسلام وطائفة اعترفت برسالة محمد عليه الصلاة
والسلام لكن الى العرب لا الى كافة الخلق وهو باطل ايضا لانهم لما اعترفوا انه رسول
صرحوا انه لا يجوز عليه الكذب اذ لو جاز عليه لجاز على عيسى ايضا وقد اخبر انه
بعث الى كافة الانام واذا ابطل قول مخالفينا نقول الدليل على نبوة نبينا محمد
عليه الصلاة والسلام من وجهين الاول انه عليه الصلاة والسلام ادعى النبوة وعلم
ذلك بالتواتر واجماع الامم واظهر المعجزة وبيان ذلك بطريق اوضح الاول انه
نقل عنه عليه الصلاة والسلام معجزات كثيرة منها انشقاق القمر فانه روى
عن البخاري ومسلم والترمذي رحمهم الله تعالى عن انس رضي الله تعالى عنه
ان اهل مكة سألوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان يريهم آية فاراهم انشقاق
القمر وزاد الترمذي فنزلت اقتربت الساعة وانشق القمر الى قوله سحر مستمر
ومنها تسليم الحجر على النبي عليه الصلاة والسلام للتشريف عن جابر بن سمرة قال قال
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انى لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث
انى لاعرفه الآن ومنها نبع الماء من بين اصابعه قال جابر رضي الله تعالى عنه
عطش الناس يوم الحديبية ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بين يديه ركوة فتوضأ
منها ثم اقبل الناس نحوه وقالوا ليس عندنا ماء نتوضأ ونشرب الا ما في ركوتك
فوضع النبي عليه الصلاة والسلام يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه
كامثال العيون قال فشربنا وتوضأنا قيل لجابر رضي الله تعالى عنه كم كنتم قال لو كنا
مائة الف لكفانا كنا خمسة عشر مائة ومنها حنين الجذع قال جابر رضي الله تعالى عنه

بسم الله الرحمن الرحيم نحمدك يا من دل على وجوب وجوده ارضه وسماواته ونشهد بوحدانيته حدوث خلقه وتباين مخلوقاته ونعلم بصفات كماله رحيف العالم وبناوه ودل على تنزهه عن المشاكلة ايجاده وابداؤه الذي تاهت في سبيل تقدير كنهه عقول العقلاء وغرقت في بحار رحمته علوم العلماء احمده والحمد ايضا من الائه ونعمائه حمدا يدوم بدوام جوده وفيضه وانعامه ونصلي على نبع الجود واشرف النعم محمد المبعوث من سرة البطحاء ومعدن الكرم صلوة دائمة بدوام تنفس مكروب ومسرور وتبقى بقاء كرم الاعوام والشهور وعلى آله واصحابه ينابيع الكرم والسماح ومعادن الصدق والصلاح وبعد فان ارباب العقول قد اتفقوا على ان ارفع المطالب رتبة واسناها ابهة العلم الباحث عن ذات الله وصفاته لان شرف العلم بقدر شرف المعلوم ومعلوم ما في علم الكلام اشرف من كل موجود فكان العلم به اجل العلوم وانفعها بل اوجبها على الاطلاق اذ به يحصل الايمان الذي هو اصل كل علم ومنشأ كل سعادة ولذا اهتم اهل الاصول وقد صنف فيه كتب لا يحصى عددها ولا يمكن حصرها لكن المختصر الموسوم بعمدة عقيدة اهل السنة والجماعة للامام البارع المجتهد الذي هو بحر الحقائق ومطلع اللطائف والدقائق حافظ الملة والدين ابو البركات عبد الله بن احمد بن محمود النسفي تغمده الله برضوانه وكساه جلابيب غفرانه مع كونه وجيز اللفظ صغير الحجم حاو لخلاصة افكار المتقدمين وزبدة اراء المتأخرين مشتهر بين المحصلين والمشتغلين ومع صعوبة الفاظه وعمق الغازه اذ هو في الاشارة الى المعاني الدقيقة والنكات اللطيفة كما قيل يشير الى غرر المعاني بلفظه كحب الى المساق بالحظ برمز ليس له شرح يذلل من الالفاظ صعابها ويكشف عن وجوه المعاني نقابها فدعاني ان اكتب له شرحا وافيا يقرر قواعده ويبين معاقده ويحل مغلقه ويفك مغلقه ويقيد مرسله ويفصل مجمله فشرعت في املائه راجيا من الله الذي لا بد دون الزلل الا عصمته وتسديده ولا يوصل الى الهداية الا توفيقه وتأييده ان يعلمني الحق ويلهمني الصدق انه ملهم الصواب ومعلم السداد املا من الناظر فيه ان وجد فيه سهوا من اللسان او غيره في البيان

او طغيانا من القلم والغواية من القدم ان يسبل عليها ذيل العفو والاغماض ولا يقدم سرعا على الرد والاعتراض بل يصلحها بنظره الصائب وفكره الثاقب فاني معترف بالقصور عن نيل الفصاحة ومعترف بقصوري في الصناعة والله اسال ان يحفظني من قول ايجاد وفعل غير مبرور انه ولي المعونة والتوفيق وبه نستعين قال المصنف رحمه الله اعلم ان حقائق الاشياء ثابتة ابتدأ بذكر حقائق الاشياء لان ما بحث عنه في هذا المختصر لما كان مشتملا على عمدة عقيدة اهل السنة والجماعة اي ما يعتمد عليه في عقيدتهم على ما ذكر في الخطبة وهو وجوب وجود الصانع وانه واحد ومتصف بصفات الكمال والجلال وما يتعلق به وثبوت ارسال الرسل والبحث عن وجود الصانع وصفاته وما يتصل به موقوف على البحث عن حدوث العالم لما سيجيء من الكلام في الاخر بيانه اليه وهو البحث عن حدوثه موقوف على تحققه والعلم بثبوته ان هذه التي بيانها متقدمة على هذه المرتبة صدر الكتاب ببيان وجوده والعلم بثبوته وقال قال اهل الحق اي اهل السنة والجماعة وانما اضافهم الى الحق لانه عبارة عن الحال الاعتقاد والقول باعتبار نسبة الواقع اليه فلما كان عقائدهم مطابقة للواقع تطابق لما نسبهم اليه ترغيبا للاقتداء بهم وتعريضا لفساد ما يدعيه غيرهم قوله حقائق الاشياء ثابتة اي ماهيات الاشياء موجودة وحقيقة الشيء ماهيته هي ما يكون الشيء به شيئا كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان والمراد بالحقائق هنا الحقائق التي تكون معرفتها غنية عن الاكتساب وهي التي تكون معرفتها حاصلة عند الانسان من غير طلب منه وهي اما محسوسة او غير محسوسة اما المحسوسات فلا يمكن تعريفها لان تعريفها لو امكن لكان لا بد وان يكون بامور هي اعرف منها ولسنا نجد عند العقل امورا اعرف من المحسوسات حتى نعرفها بها واما الامور التي لا تكون محسوسة فكلما كانت حقائقها مدركة من الحس والاشتغال بتعريفها يكون عبثا وفيها لا اذا علمت هذا فنقول تلك الحقائق ثابتة خلافا للسوفسطائية لنا ان نفاها ان نفيه اياها حقيقتها منه للنفي والا لم يحصل مطلوبه فيبطلون قولهم بقولهم وهذا معنى قوله لان نفيها ثبوتها اذ نفي الشيء من الاشياء حقيقة وهذا لمط وفيه بحث لانهم ينكرون

عهد ابو بكر بن ابي قحافة الى المسلمين ثم اغمي عليه فكتب اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب ثم
افاق ابو بكر فقرأ عثمان عليه الكتب فقال الله اكبر اراك خفت ان اموت فيختلف الناس
جزاك الله عن الاسلام واهله خيرا والله لو سميت نفسك لكنت بها اهلا ... عليه هذا
الصحيفة هذا ما عهد ابو بكر الى المسلمين عند آخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده
بالآخرة داخلا فيها في الحال التي يؤمن بها الكافر ويصدق فيها الكاذب ويتقي فيها الفاجر
اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان بر وعدل فذلك ظني به وان جار وبدل فلا علم
لي بالغيب ... ما اكتسب ثم اذا اخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة
فكانوا يبايعون حتى مرت بعلي بن ابي طالب فقال بايعنا لمن فيها وان كان فيها عمر
ثم اتفق بعد ذلك جميع الصحابة على خلافته وانقادوا الاوامر فاتبع رضي الله عنه آثار ابي بكر
وجد في ... ونهج على منواله وجد في ... سياسة ابي بكر وكانت صداقته على ...
والمودة بينهما ظاهرة حتى زوج منه بنته ام كلثوم سليلة فاطمة بنت رسول الله صلعم ثم الدليل
على خلافتهما سوى اجماع الصحابة الخبر المشهور عن النبي انه قال اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر فاذا ثبت خلافتهما مع انه لا يجوز تكفيرهما لانهما من اهل القبلة ولا يجوز تكفير
اهل القبلة لما مر ودعوى الاجماع في محل الخلاف غير مفيد والحديث من باب الآحاد
والامة مجتمعة على ان انكارهما لا يوجب الكفر وكذا الامام فخر الدين الرازي رح قرر في نهاية
العقول انهم لا يكفرون ونقل بعض اصحابنا ... من تكفيرهم ...
ما مر من قوله ... لا تسبوا اصحابي الحديث ... لم يكفر ...
... موجبا للكفر ...
ان الاجماع موجبا للكفر ... خلافة عثمان وعلي ...
لكنه ليس بموجب ثم على ذي النورين يعني اجمعت الامة على خلافة ذي النورين
عثمان رضه فان عمر رضه لما طعن جعل الامر شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف
وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص ثم فوضوا ... الامر الى عبد الرحمن ...
فاختار رضه عثمان بمحضر من الصحابة وعقد له الخلافة وبايعوه واتفقوا عليه مع اجتماع

١٠٩

شرائط الخلافة فيه واتصف مع ذلك ... من الحكم والحياء والعلم والتقوى وجمعه
القرآن ... وغير ذلك من الاوصاف التي ... ثم لما استشهد عثمان رضه وهاجت
الفتنة بالمدينة وقصد اهل الغوغاء من قتلة عثمان الاستيلاء والفتك باهلها فاشتغلت
الصحابة ... وفوضوا الخلافة الى علي فامتنع عن ذلك ثم عرضوا
على طلحة فامتنع من ذلك ... الزبير فامتنع ... فامتنع كل واحد منهم ...
عثمان وانكار ... على قتله حتى مضى ثلثة ايام من قتله وخاف المهاجرون والانصار ان تصنع الفتنة
في المدينة عادوا الى علي وسألوا منه قبول الخلافة واقسموا عليه وناشدوه الله في
حفظ الاسلام صيانة دار الهجرة فقبلها بعد ان رأى في ذلك مصلحة بل واجبا ... عليه قبولها
وبايعه من حضر من كبار الصحابة فثبت خلافته باجماعهم مع انه ... افضل اهل الامة
واعلمهم واشجعهم واولاهم بالامر بالامامة وعلى هذا ترتيبهم في الفضل اتفق جمهور
الامة على تفضيل هؤلاء الاربعة على سائر الصحابة ثم اجمع اهل السنة ان ابا بكر افضل الناس
بعد رسول الله صلعم ... الصحابة ولا ينكر فضله الا معاندا وجاهلا اذ هو ... كان
اعظم الناس بعد رسول الله صلعم في قلوب الصحابة ... حتى قال عمر لابي عبيدة
حين قال له ابو عبيدة ابسط يدك لابايعك يقول هذا وابو بكر حاضر ... رسول الله صلعم
لما رأى ابا الدرداء يمشي قدام ابي بكر قال اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس
ولا غربت على افضل من ابي بكر في الاولين والآخرين الا النبيين والمرسلين ...
بقوله عليه فيهما ... بمنزلة السمع والبصر وقال ... ابو بكر وعمر سيدا [illegible] اهل الجنة وقال
ايضا لو كان من بعدي نبي لكان عمر وقال ابو بكر رضه حين قيل له ما تقول لربك ... عليهم
خير عبادك وعن محمد بن الحنفية انه قال قلت لابي من خير الناس بعد رسول الله قال ابو بكر
قلت ثم من قال عمر قال ثم خشيت ان اقول ثم من يقول عثمان فقلت ثم انت يا ابت فقال
ما انا الا رجل من المسلمين ... عن قوله في عثمان ...
... ثم عثمان ... عن ابن عمر قال كنا نقول ورسول الله حي افضل الامة بعده ابو بكر
وعمر وعثمان ثم بعدهم على ... الخلفاء ... وبه تمت خلافة النبوة بقوله عم

(د) بدون بيانات من البداية الى مبحث الرؤية

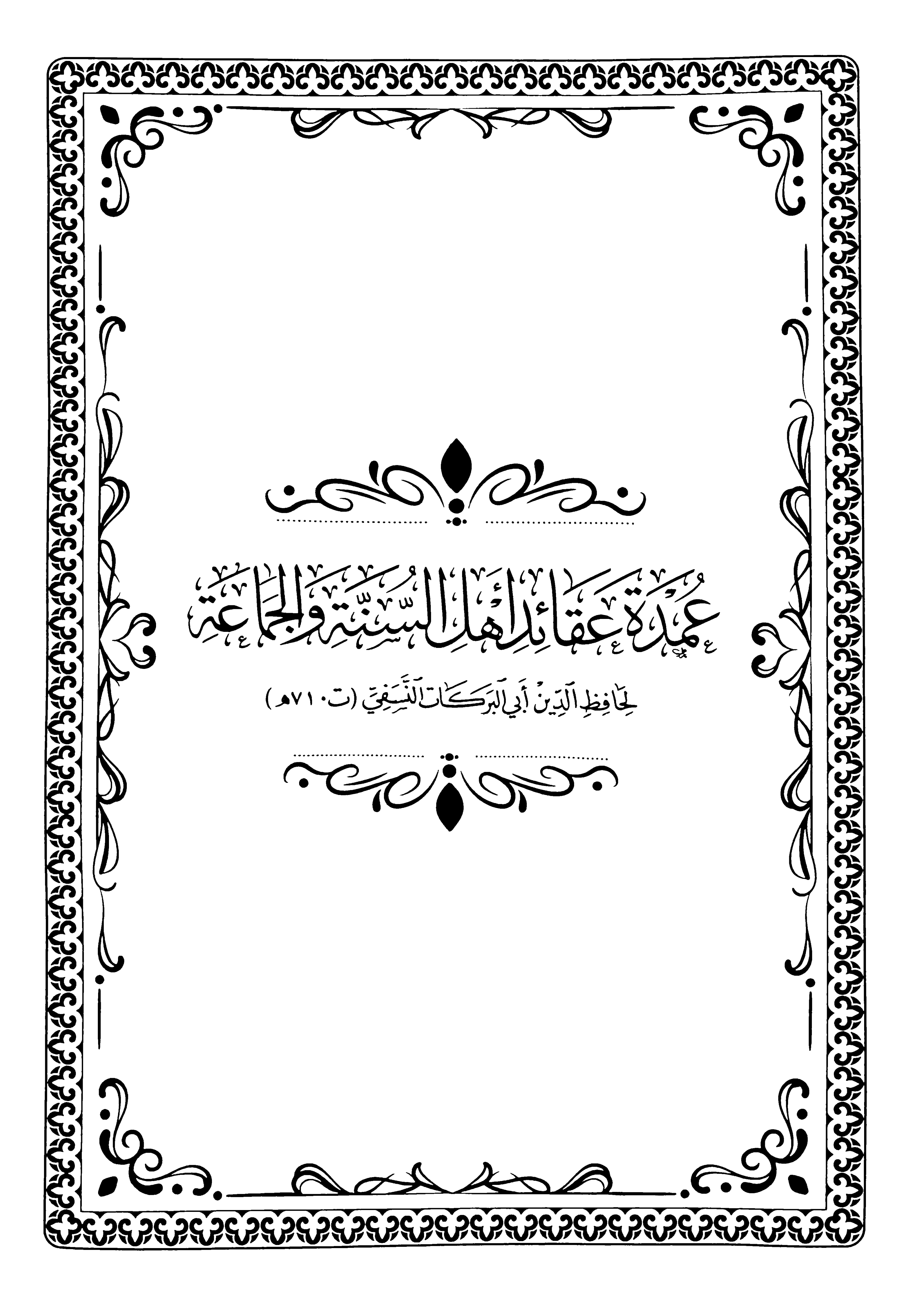
عن التاويل الثالث ظاهر لان صرف الآية عن الظاهر من غير ضرورة، غير جائز اذ لو جاز ذلك لجاز صرف قوله اغتهز بكر ليلاً عنه وهو كفر وبدعة ما روي انه سئل مالك عن من قال الى ثواب ربها ناظرة فقال كذب لو كان هذا صحيحا لما اغاظ الكفار بقوله كلا انهم يومئذ لمحجوبون لم نشتغل به واجاب من الشارح بقوله وحمل النظر على الانتظار يعني لا يجوز حمل النظر على الانتظار لانه قرينة بنظار ... الوجه وما يليق بالواصل الفائز لان الانتظار المنعم اي المكدر للنعم في الآخرة سمج اي قبيح لانه سبب الغم كما قيل الانتظار موت الاحمر وفي الآية في بيان النعمة فذلك غير مناسب وفيه نظر لانا لا نسلم ان انتظار وصول النعم عند تيقن الوصول منغص وموجب للغم بل هو موجب للفرح ولذا قيل الماكول خير من الماكول ا... بان الانتظار مع تيقن الوقوع حاصلة في الدنيا فلا بد ان يحصل في الآخرة شي ازيد منها لانه في معرض الترغيب في الآخرة ويسلم ذكر الا النظر الى وجه الكريم على انا نقول تاويلنا اظهر واقرب من تاويلكم اما انه اظهر فلان اطلاق النظر واراده الرؤية كثير شايع فيهم كل احد بخلاف تاويلكم واما انه اقرب فلان الشرط عند تعذر الحقيقة ان يحمل اللفظ على اقرب المجازات الى الحقيقة والرؤية اقرب الى النظر من الانتظار

وكون الى صلة للنظر اقرب من كونها نعمة فثبت المطلوب فان قيل تقديم قوله الى ربها على قوله ناظرة يدل على الاختصاص فلو حملنا ما ذكرتم من النظر الى الوجه الكريم يكون المعنى في نظر الى ربها خاصة ولا ينظر الى غيره وهو غير مستقيم لان المنظر اليه في اشياء لا يحيط بها الوصف فاذا كان كذلك يجب ان يحمل على التوقع والرجاء وهو صحيح لانهم لا يتوقعون النعمة والكرامة من غيره واجاب بعض الافاضل بانه فصر به مع انهم ناظرون الى اشياء لان نظرهم الى وجه الكريم سائر النظر وذكر النظر بغيره وقال شيخ الاسلام سيدلا له بالتقديم ضعيف اذ ليس كل تقديم مفيدا للاختصاص بل يكون لمجرد الاهتمام مع ان الحديث الذي رويناه مودن به وهو قوله فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر الى ربهم او لرعاية الفواصل والفاصلة ناضرة باسرة فاقرة مع ان النظر لا يشاغله الاعلى الرؤية قوله ولا سلم لهم ان هذا اشارة الى جواب ما تمسكت المخالفة وتوجيهه ان يقال ما ذكرتم من الآية تدل على الرؤية باطل لان الابصار جمع محلى باللام فيفيد العموم فسلبه يفيد رفع الايجاب الكلي وهو السلب الجزئي لا السلب الكلي لان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية لا السالبة الكلية قيل وفيه نظر اذ لقائل

(هـ) السليمانية (٧٧٧)

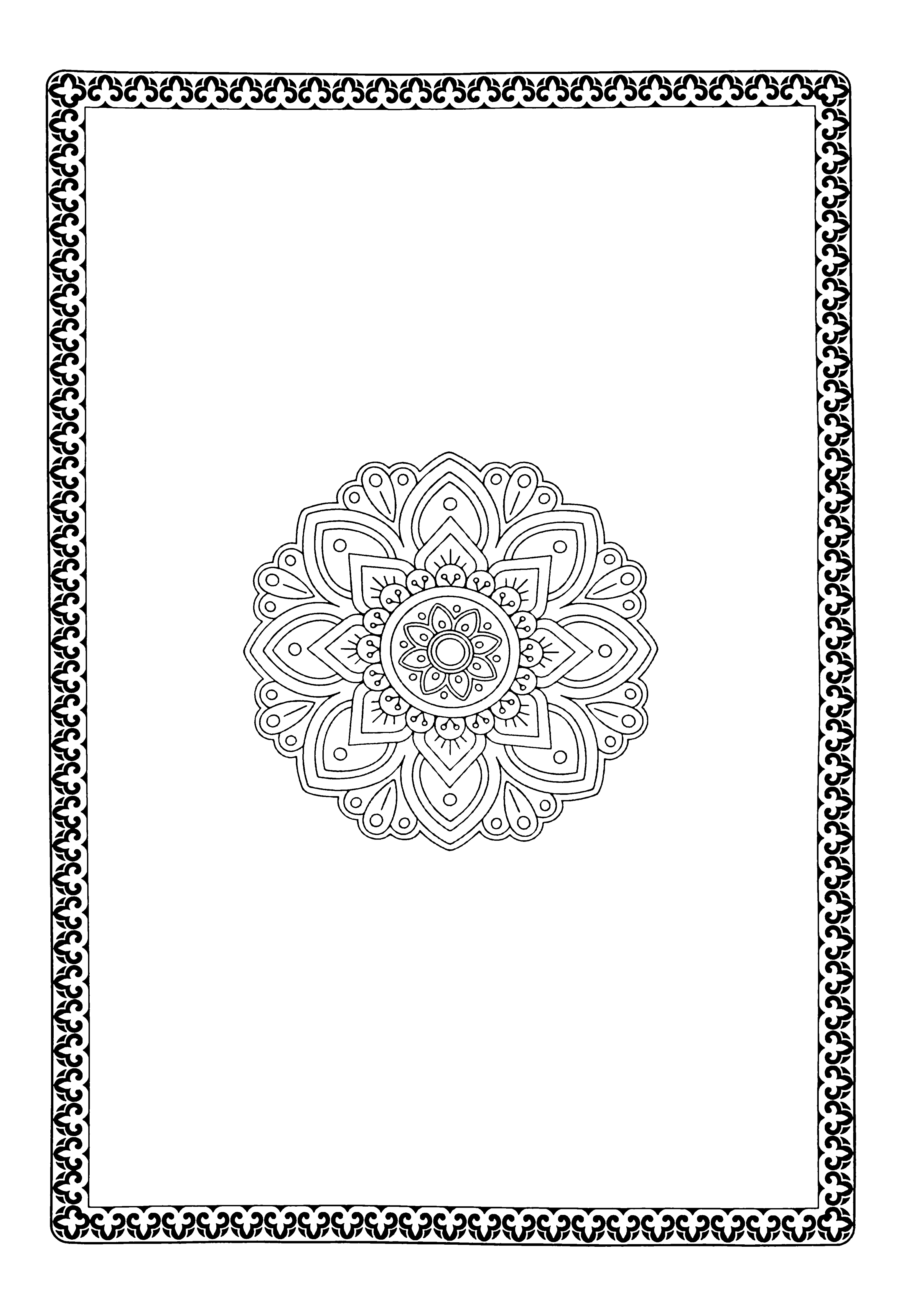
وانكارا على قتله حتى مضى بعد ايام من قتله وجاء المهاجرون والانصار من بيع العقبة في المدينة على روس
الى علي وسئلوا منه قبول الخلافة واقسموا عليه وما سيصطا الله في حفظ الاسلام صيانته دار الحرج
فقبلها بعد ان راى ذلك مصلحة بل واجبا الازما عليه فتولاها وبايعه من حضر من كبار الصحابة
فثبت خلافته باجماعهم مع انه يومئذ افضل اهل الامة واعلمهم واشجعهم واولاهم
بالامامة وعلى هذا الترتيب الذي اتفق جمهور الامة على فضل هولاء الاربعة
على سائر الصحابة ثم اجمع اهل السنة ان ابا بكر افضل الناس بعد رسول الله صلعم ولا ينكر
فضله الا معاند او جاهل لانه رضه كان اعظم الناس بعد رسول الله في قلوب الصحابة واجلهم
في عيونهم حتى قال عمر لابي عبيدة حين قال له ابو عبيدة ابسط يدك لابايعك اتقول
هذا وابو بكر حاضر وقال رسول الله صلعم لما راى ابا الدرداء يمشي قدام ابي بكر قال اتمشي امام
من هو خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت على احد افضل من ابي بكر على الاولين والاخرين الا
النبيين والمرسلين ثم بعده عمر لقوله عليه فيهما هما مني بمنزلة السمع والبصر وقال ايضا ابو بكر
وعمر سيدا كهول اهل الجنة وقال ايضا لو كان بعدي نبي لكان عمر وقال ابو بكر رضه حين
قيل له ما تقول لربك وقد وليت عليهم خير عبادك وعن محمد بن الحنفية انه قال قلت لابي
خير الناس بعد رسول الله قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر ثم خشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان
فقلت ثم انت يا ابت فقال ابوك الا رجل من المسلمين فخشيته عن قوله ثم عثمان دليل
على انه عرف راي ابيه انه كان يفضل عثمان على نفسه ثم عثمان رضه لما روي عن ابن عمر
قال كنا نقول ورسول الله حي افضل الامة ابو بكر وعمر وعثمان ثم بعد علي اذ هو اخر
الخلفاء الراشدين وبه تمت خلافة النبوة لقوله عليه الخلافة بعدي ثلثون سنة وكانت
لابي بكر سنتان وعشرة اشهر واثنا عشر لعثمان وستة لعلي فتمت الخلافة ثلثون سنة رضي الله

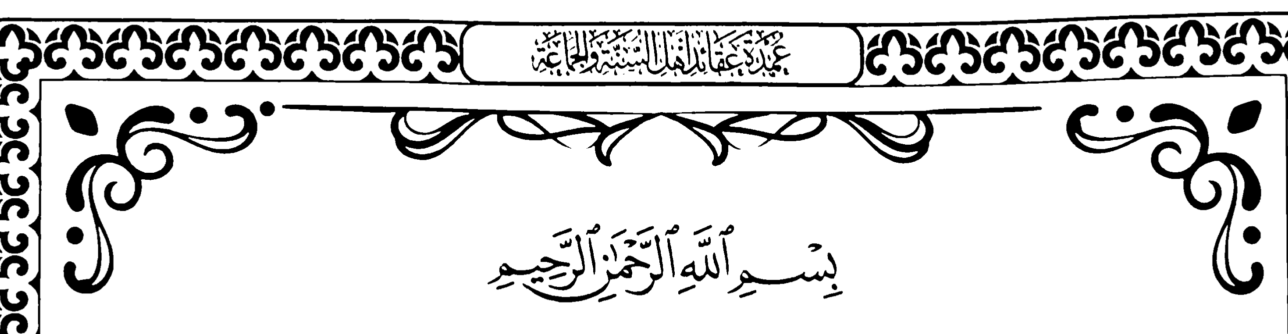
Kısmı
Tasnif
777



عمدة عقائد أهل السنة والجماعة

لحافظ الدين أبي البركات النسفي (ت ٧١٠هـ)





بسم الله الرحمن الرحيم

[ديباجة الكتاب]

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على رسوله محمّد وآله أجمعين.

قال مولانا الصّدر العالي الإمام مقتدى الأنام في الأيام خير الأمّة بحر السنّة، مجمع الافتاء والإرشاد، حجّة الله على العباد، محقّق المعاني مقرّر المباني، كاشف الدّقائق مبيّن الحقائق، حافظ الحقّ والملّة والدّين، صدر الإسلام والمسلمين، سلطان علماء الشرق والصّين، وارث علوم الأنبياء والمرسلين، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النّسفي نوّر الله ضريحه: جمعتُ في هذا المختصر «عمدة عقيدة أهل السنّة والجماعة» ـ قدس الله أرواحهم ـ إجابةً للسّائلين، وصونـًا لهم عن عقائد المبطلين.

[أسباب العلم]

قال أهل الحقّ: حقائق الأشياء ثابتة؛ لأنّ في نفيها ثبوتها، والعلم بها متحقِّق.

وأسبابه للخلق ثلاثة:

١ ـ الحواس الخمس: أعني السّمع والبصر والشّم والذّوق واللّمس.

٢ ـ والخبر الصّادق: أعني: الخبر المتواتر، وخبر الرسول.

٣ ـ والعقل.

وأنكرت السّوفسطائيّة حقائق الأشياء، والسّمنية والبراهمة العلم بالخبر؛ لأنّ المتواتر أجتمع من الآحاد الّتي لا توجب العلم.

قلنا: جاز أن يحدث عند الاجتماع ما لم يكن عند عدمه، كقِوى الحبل.

وتواتر النّصارى والمجوس مرجعه إلى الآحاد.

والملْحدة والرّوافض بالعقل لتناقض قضاياه. وقطّ لا تتناقض. واختلاف العقلاء لقصور عقلهم أو لتقصيرهم في شرائط النّظر، مع أنّه تناقضٌ حيث أبطل العقل به.

والعقول متفاوتة بأصل الفطرة بالحديث، خلافًا للمعتزلة لكونه مناط التّكليف.

والإلهام ليس سببًا للمعرفة؛ لأنّه يعارَض بمثله، وكذا التّقليد.

[فصل: العالم مُحدث]

فصل: العالم مُحدثٌ خلافًا للدّهريّة؛ لأنّه اسم لكلّ موجودٍ سوى الله تعالى، وهو إمّا أن يكون قائمًا بنفسه وهو العين، أو بغيره وهو العرَض.

والقائم بنفسه إما أن يكون مركّبًا وهو الجسم، أو غير مركّبٍ وهو الجوهر الفرد.

والأعراض حادثة، عُرِفَ حدوث بعضها حِسًّا، وحدوث أضدادها الّتي عُدمت عند حدوثها بالدّليل، لأنّها لمّا قَبِلَتِ العدم دلّ أنّها كانت حادثة، إذ لو كانت قديمة لاستحال عدمها؛ لأنّ القِدَم ينافي العَدم، والأعيان لا تخلو عن الأعراض، لأنّها لا تخلو عن الحركة والسّكون، لأنّها في الزّمان الثّاني إن كان

في الحيّز الأوّل فهو السّكون، لأنّه عبارة عن الكونين في مكان واحد، أو في حيّزٍ آخر فهو الحركة، لأنّها عبارة عن الكونين في مكانين، وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث؛ لأنّه حينئذٍ لا يتصوّر سبقها، لأنّ في السّبق الخلوّ، والخلو مُحال، فكان السّبق مُحالاً.

وإذا لم يسبقها يكون مقارنـًا لها، أو متأخّرًا عنها، والمقارن للحوادث أو المتأخّر عنها حادثٌ ضرورة، وإذا كان حادثـًا كان مسبوق العَدم، وما سبقه العَدم لم يكن وجوده لذاته، بل يجوز عليه الوجود والعَدم.

فاختصاصه بالوجود الجائز دون العدم دليلٌ على أنّ له مُحدِثـًا، ويجب أن يكون واجب الوجود، إذ لو لم يكن واجب الوجود لكان جائز الوجود أو ممتنع الوجود واستحال القِسمان، أمّا الممتنع فظاهر، وكذلك الجائز؛ لأنّه يحتاج حينئذٍ إلى مُخصّصٍ آخر، وذا إلى آخر إلى أن يتسلسل أو ينتهي إلى من هو واجب الوجود لذاته.

[فصل: صانع العالم واحد]

فصل: صانع العالم واحدٌ خلافـًا للثّنوية، والنّصارى، والطّبائعية، والأفلاكية، ـ خذلهم الله ـ إذ لو كان له صانعان لثبت بينهما تمانع، وذا دليلُ حدوثهما، أو حدوث أحدهما، فإنّ أحدهما لو أراد أن يخلق في شخص واحدٍ حياةً والآخر موتًا، فإمّا: أن حَصَل مرادهما وهو محال، أو تعطّلت إرادتهما وهو تعجيزهما وهو أيضًا محال، أو نفذت إرادة أحدهما دون الآخر وفيه تعجيز من لم تنفذ إرادته، والعاجز ينحطُّ عن درجة الألوهية، إذ العجز من أمارات الحدوث.

وإذا لم يتصوّر إثبات صانعين، كان واحدًا ضرورةً وهو قديم، إذ لو لم

يكن قديمـًا لكان حادثـًا لعدم الواسطة بينهما، إذ القديم ما لا ابتداء لوجوده، والحادث ما لوجوده ابتداء، ولا واسطة بين السّلب والإيجاب.

ولو كان حادثـًا لافتقر إلى مُحدِث، وكذا الثاني والثالث فيؤدّي إلى التّسلسل وهو باطل، لأنّ ذلك المجموع مُفتقرٌ إلى كلّ فردٍ من تلك الأفراد، وكلّ فرد ممكن، فيكون المجموع ممكنًا، إذ المفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان فيكون له مؤثّر، وذا إمّا أن يكون نفسه وهو محال؛ لأنَّ المؤثِّر متقدّم بالرّتبة على الأثر[1]، وتقدّم الشّيء على نفسه مُحال، أو جزءًا من الأجزاء الدّاخلة فيه وهو أيضًا محال؛ لأنّ المؤثّر في المجموع مؤثّر في كلّ فرد من أفراد ذلك المجموع، فيكون مؤثّراً في نفسه.

أو أمراً خارجـًا عن ذلك المجموع، ومعلوم أنّ الخارج عن كلّ الممكنات لا يكون ممكنـًا فيكون واجبـًا، وحينئذٍ يلزم انتهاء جميع الممكنات إلى موجود واجبٍ لذاته وهو المعنيُّ بالقديم.

[فصل: صانع العالم ليس بعرَض]

فصل: صانع العالم ليس بعرَض؛ لأنّه يستحيل بقاؤه؛ لأنّه إن كان باقيـًا فإمّا أن يكون البقاء قائمـًا به وهو مُحال، لأنّ العرَض لا يقوم بالعرَض، والبقاء عرَض لأنّه عبارة عن معنىً زائد على الذّات، والبقاء كذلك بدليل صحّة قول القائل: وجدَ ولم يبقَ، ولم يصحّ: وجدَ ولم يوجد، بخلاف اتّصاف السّواد باللّونية، لأنّها ليست بزائدة على ذاته أو بغيره، فيكون الباقي ذلك الغير لا العرَض، وما يستحيل بقاؤه لا يكون قديمـًا، لأنّ القديم واجب الوجود لذاته،

---

(١) ب: المتأثر.

فيكون مُستحيل العدَم.

[صانع العالم ليس بجوهر]

وليس بجوهر خلافًا للنّصارى، لأنّه عبارة عن الأصل، وسمّي الجزء الذي لا يتجزّى جوهراً لأنّه أصل المتركّبات، وهو سبحانه وتعالى ليس بأصل للمتركّبات، فلم يكن جوهراً.

ولأنّ الجوهر هو المتحيّز الذي لا ينقسم، فلا يخلو عن الحركة والسّكون فيكون حادثًا لما مرّ، وقد بيّنا أنّ الصّانع قديم.

وليس بجسم، لأنّه اسم للمتركّب فمن أطلقه وعنى به المتركّب كاليهود والرّوافض والحنابلة فهو مخطئٌ في الاسم والمعنى؛ لأنّ كلّ جزء منه إمّا أن يكون موصوفًا بصفات الكمال، فيكون كلّ جزءٍ إلهـًا فيفسد القول به كما فسد بإلهين، أو غير موصوف بها، بل بأضْدادها من سمات الحدوث، وهو محال.

ومن أطلقه وعنى به القائم بالذّات لا المتركّب كالكرامية فهو مخطئٌ أيضـًا؛ لأنّا ننتهي في أسماء الله تعالى إلى ما أنهانا إليه الشّرع.

[صانع العالم ليس في جهة ولا بذي كيفيّة]

وليس في جهةٍ ولا بذي صورة؛ لاختلاف الصّور والجهات، والاجتماع مستحيل، وليس البعض أولى من البعض لاستواء الكلّ في إفادة المدح والنّقص وعدم دلالة المحدثات عليه، فتخصيص البعض لا يكون إلا بمخصّص، وذا من أمارات الحدث.

بخلاف العلم والقدرة والحياة والإرادة، لأنّها من صفات المدح وأضدادها

نقائص، والمحدثات تدلّ عليها دون أضدادها، فتثبت هي دون أضدادها.

وكذا لا يتّصف باللّون والطّعم والرّائحة، والكيفية والمائيّة والتبعّض والتّناهي ومشابهة المحدثات.

وليس بمتمكّنٍ في مكان، وعند المشبّهة والكراميّة متمكّنٌ على العرش؛ لأنّ التّعرّي عن المكان ثابتٌ في الأزل لعدم قدَم المكان، فلو تمكّن بعد خلق المكان لتغيّر ولحدثت فيه مماسّة، والتّغيّر وقبول الحوادث من أمَارات الحدث.

والنّص محتملٌ وهو قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، إذ الاستواء يُذكر: للتّمام، والاستيلاء، والاستقرار، فلا يكون حجّة مع الاحتمال، مع أنّ التّرجيح للاستيلاء، لأنّه تعالى تمدّح به، والاستواء للمدح فيما بيننا يُفهم منه الاستيلاء لقوله[1]:

قَد اسْتَوَى بِشْرٌ علَى العِراقِ ... مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ ودَمٍ مُهْراقِ

ولأنّ الدّليل العقلي يوافقه.

وفي تمسّك المجسّمة بظواهر النّصوص والأخبار، ومذهب السّلف: أن نصدّقها ونفوّض تأويلها إلى الله تعالى مع التّنزيه عن التّشبيه.

والخلَف أنّ يؤوّلها بما يليق به تعالى، ولا يقطع بأنّه مراد الله تعالى، والأوّل أسلم والثاني أحكم.

---

(١) البيت: لغياث بن غوث بن الصّلت، الأخطل التّغلبي، من شعراء الدولة الأموية، له ديوان شعر، عاش بين (١٩-٩٢هـ). ينظر: الأعلام (٥/ ١٢٣). والبداية والنهاية (٩/ ٢٩٠).

[فصل: في إثبات الصّفات]

فصل: صانع العالم حيٌّ عالمٌ قادرٌ سميعٌ بصيرٌ مريدٌ إلى غير ذلك من صفات الكمال.

وقالت الفلاسفة: ما يجوز إطلاقه على الخلق لا يطلق على الحقّ حقيقةً؛ لانتفاء المماثلة بينه وبين الخلق، وهي تثبت بالاشتراك في مجرّد التّسمية. وهو باطلٌ لأنّها لو ثبتت به لتماثلت المتضادّات.

وله حياةٌ وعلمٌ وقدرةٌ وسمعٌ وبصرٌ وإرادةٌ خلافـًا للمعتزلة؛ لأنّ المماثلة تثبت عندهم بالاشتراك في أخصّ الأوصاف، فالعلم يماثلُ العلم لكونه علمـًا، لا لكونه عرَضـًا وحادثـًا، فلو وُصِف بالعلم لثبت التّماثل وهو فاسد.

فالقدرة على حمل مَنٍّ تساوي القدرة التي يحمل بها غيره مائة مَنٍّ في أخصّ أوصافها، ولا تماثلها.

وعندنا: هي تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف، حتّى لو اختلفا في وصفٍ لا تثبت المماثلة، لأنّ المثَلَيْن ما يسدّ أحدهما مسدَّ الآخر.

ثمَّ عِلمنا مُحدَث جائز الوجود، وعِلم الله تعالى أزليٌّ واجب الوجود، فلا يتماثلان. كيف وقد قال الله تعالى ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦].

ولأنّ الأفعال المُحكمة، كما دلَّت على الصّانع دلَّت على هذه الصّفات، لأنّ من توقّع نسج ديباجٍ منقّش أو بناء قصرٍ عالٍ ممّن ليس له حياةٌ وعلمٌ وقدرةٌ تسارع العقلاء إلى تسفيهه.

ويجوز أن يكون لله تعالى صفات وأسماء لا نعرفها تفصيلاً خلافًا للمعتزلة.

ولا يقال: صفاته تحلُّ ذاته أو ذاته محلّ صفاته، أو صفاته معه أو فيه أو مجاورة له، ويقال: صفاته قائمة بذاته، وصفاته لا هو ولا غيره، وكذلك كلّ صفة مع صفة أخرى لا هو ولا غيرها.

[فصل: صانع العالم متكلّم]

فصل: صانع العالم متكلّمٌ بكلام واحد أزليّ قائم بذاته، ليس من جنس الحروف والأصوات، غير مُتَجزٍّ، منافٍ للسّكوت، وهو به آمر ناهٍ مُخبر، ولا يبعدُ لأنَّ مرجع الجميع إلى الإخبار.

وهذه العبارات مخلوقة؛ لأنّها أصوات وهي أعراض، وسمّيت كلام الله تعالى لدلالتها عليه وتأديته بها، فإنْ عُبّر عنه بالعربية فهو قرءان، وإن عبّر بالعبرية فهو توراة، فاختلفت العبارات لا الكلام، كما نسمّي الله تعالى بعبارات مختلفة، مع أنّ ذاته واحد.

وقالت المعتزلة: كلام الله تعالى مخلوق غير قائم بذاته، وقبل خلقه ما كان متكلّمًا، وإنّما صار متكلِّمًا بإحداث الحروف في اللّوح.

لنا: قوله ﷺ: (القران كلام الله غير مخلوق)[1]، ولأنّ التّعرّي عن الكلام لو ثبت في الأزل ثمّ اتّصف به لتغيّر عمّا عليه وهو من أمارات الحدوث، ولأنّه إن كان حادثـًا فإمّا أن حدث في ذاته كما زعمت الكرامية، فيصير محلًّا للحوادث،

---

(١) أخرجه ابن بطة العكبري في الإبانة الكبرى (٥١)، والخطيب في «تاريخ بغداد» (١/ ٣٦٠)، وابن الجوزي في «الموضوعات» (١/ ١٠٨). قال الصغاني: هذا موضوع، وقال السخاوي: وهذا الحديث من جميع طرقه باطل. كما في (الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة) لعلي القاري رقم (٣٢٧).

فيمتنع خلوّه عنها، لأنه قبل هذا الحادث متّصف بالتّعرّي عنه، وبعد اتّصافه بهذا الحادث زال التّعرّي عنه، فهو لا يخلو عن التّعرّي عنه، والتّعرّي حادث بدلالة عدمه، والكلام أيضاً حادث عندهم، وما يمتنع خلوّه عنه فهو حادث، فينتج: أنّ ما يقبل الحادث فهو حادث.

والصّانع يمتنع حدوثه فيمتنع قبوله الحوادث، والاجسام تقبل الحوادث فتكون حادثة.

وإمّا أنّ حدث لا في محلٍّ وهو محال؛ لأنّ الكلام الحادث عرَض وهو لا في محلٍّ مُحال، ولأنّه حينئذٍ لا يكون اتّصاف ذاته به أولى من غيره.

وإمّا أن حدث في محلٍّ آخر فيكون المتكلِّم ذلك المحلّ لا خالقه، إذ لو اتّصف به مع أنه لم يقم به لأنّه خالقه لاتّصف بالسّواد متى خلقه في محلٍّ، مع أنه لم يقم به لأنّه خالقه، وهو محال.

والدَّليل على أنّ الكلام في الشّاهد هو المعنى القائم بالذّات قول الشّاعر[1]:

إنَّ الـــكلامَ لَفِـــي الْفُـؤَادِ وَإِنَّمَـا ... جُعِـلَ اللِّسَـانُ عَلَـى الْفُـؤَادِ دَلِيـلا

وصرَّح النَّص بكلام النَّفس: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [المجادلة: ٨].

وقالت الحنابلة: حروف القرءان غير مخلوقة. وهو باطل، لأنّها تتوالي وتقع بعضها مسبوقًا ببعض، وكلّ مسبوق حادث.

وقال الثّلجي[2]: (أقول بالمتّفقِ وهو: أنّه كلام الله تعالى، وأتوقّف في

---

(١) البيت: لغياث بن غوث بن الصَّلت، الأخطل التَّغلبي، من شعراء الدولة الأموية، له ديوان شعر، عاش بين (١٩ـ٩٢هـ). ينظر: الأعلام (٥/ ١٢٣). والبداية والنهاية (٩/ ٢٩٠).

(٢) هو: محمد بن شجاع ابن الثلجي البغدادي، أبو عبد الله: فقيه العراق في وقته. من أصحاب=

المختلف، فلا أقول: مخلوق أو قديم)[1]، وهو باطل؛ لأنّ التَّوقُّف يوجب الشَّكَّ، وهو فيما يُفترض اعتقاده كالإنكار.

فإن قيل: لو كان قديماً لكان آمراً ناهياً في الأزل وهو سَفه.

قلنا: نعم، لو كان الأمر ليجب وقت الأمر، فأمّا الأمر ليجب وقت وجوده فحِكْمة.

فان قيل: أخبر الله تعالى عن أمور ماضية، وهذا إنّما يصحّ أن لوكان المُخبَر عنه سابقًا على الخبر، فلو كان هذ الخبر موجوداً في الأزل لكان الأزليّ مسبوقًا بغيره وهو مُحال، ولو لم يكن المخبَر عنه سابقًا على الخبر يكون كذبًا.

قلنا: إخباره تعالى وتقدَّس لا يتعلَّق بالزَّمان، والمُخبَر عنه متعلِّق به، فالتَّغير عليه لا على الإخبار، كما في عِلمه.

ثـمَّ عند الأشعري: كلامه مسموع، وقال الشيخ الإمام أبو منصور رحمة الله تعالى: غير مسموع؛ لاستحالة سماع ما ليس بصوت، وعنده سمع موسى

= أبي حنيفة. وهو الّذي شرح فقهه واحتجّ له وقوّاه بالحديث. له: (تصحيح الآثار) فقه، و(النوادر) و(المضاربة) و(الرّد على المشبهة) وغير ذلك. وللشيخ محمد زاهد الكوثري (الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع)، (١٨١ ـ ٢٦٦هـ). ينظر: الأعلام (٦/ ١٥٧)، والجواهر المضية (٣/ ١٧٣-١٧٥).

(١) وهذه الرواية في تبصرة الأدلة (ص٤٨٤). أما في الاعتقاد للأستوائي أنه قال: (أنا مُتَّبِعٌ ولَستُ بِمبتدِع، ومُقتَدٍ ولست بِمُبتَدٍ، أقول كما قال الله تعالى في كتابه العزيز، وأقول بِما صحّ عن رسول الله ﷺ وما اختلف المختلفون فيه، فكفَّر بعضُهم بعضًا تورّعتُ عن الدخول فيه، وما اختلف المختلفون فيه، ولم يُكَفِّر بعضُهم بعضا دخلتُ فيه، مثل ما دخل فيه الصحابةُ والتابعون). ينظر: الاعتقاد للإمام: صاعد بن محمد بن أحمد الأستوائي النيسابوري (٣٤٣ ـ ٤٣٢هـ) رقم (٣٨).

عليه السّلام صوتـاً دالّاً على كلام الله تعالى، وخُصّ به لأنّه سمع صوتاً بغير واسطة الكتاب والملَك.

[فصل: التّكوين غير المكوَّن]

فصل: التّكوين غير المكوَّن، وهو صفة أزليّة قائمة بذاته، كجميع صفاته، وهو: تكوينٌ للعالم ولكلِّ جزءٍ منه لوقت وجوده، كما أنّ إرادته أزليّة تتعلّق بها المرادات لوقت وجودها، وكذا قدرته الأزليّة مع مقدوراتها.

وقال الأشعري: صفات الذّات قديمة قائمة بذاته، وصفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته كالتّكوين والإحياء، وقالت المعتزلة: صفة ما لا يقوم بذاته.

فعند الأشعري والمعتزلة التّكوين والمكوَّن واحد، وهو محال؛ لأن اتّحادهما كاتّحاد الضّرب والمضروب، وحدوثه كما قالوا محال؛ لأنّه إن حدث بالتّكوين يعود السّؤال إلى أن يتسلسل أو ينتهي إلى تكوينٍ قديم، وهو الذي ندّعيه، أو لا بتكوين، وفيه تعطيل الصّانع، وما ذكرنا في إبطال حدوث الكلام يتأتّى هنا.

فلا يقال: إنّ قدم التّكوين يقتضي قدم المكوَّن، إذ التّكوين ولا مكوَّن كالضّرب ولا مضْروب؛ لأنّ ما تعلّق تكوّنه بالتّكوين حادث ضرورة، إذ المحدث ما يتعلّق حدوثه بغيره، والقديم ما لا يتعلّق وجوده بغيره.

على أنّ التّكوين في الأزل لم يكن ليكون العالم به في الأزل، بل ليكون وقت وجوده، وتكوينه باقٍ أبداً، فيتعلّق وجود كلّ موجود بتكوينه الأزليّ الأبدي، بخلاف الضّرب، لأنّه عرَض فلا يتصوّر بقاؤه إلى وقت وجود المضروب.

ثمّ نقول لهم: هل تعلّق وجود العالم بذاته أو بصفة من صفاته أم لا؟

فإن قالوا: لا، عطّلوه. وإن قالوا: نعم. قلنا: فما تعلّق به أزليٌّ أم حادث؟

فان قالوا: حادث، فهو من العالم، فكان تعلّق حدوث العالم ببعضٍ منه لا به تعالى، وفيه تعطيله.

وإن قالوا: أزلي. قلنا: هل اقتضى ذلك أزليّة العالم أم لا؟

فإن قالوا: نعم. فقد كفَروا، وإن قالوا: لا. بطلت شبهتهم.

على أن عند الأشعري تعلّق وجود العالم بخطاب (كن) فكان تكويناً، وهو أزليّ فيكون مناقضاً.

[فصل: صانع العالم أوجده باختياره]

فصل: صانع العالم أوجده باختياره، إذ من لا اختيار له فهو مضطرٌّ مجبور، فيكون عاجزاً، ولا اختيار بدون الإرادة وهي صفة توجب تخصيص المفعولات بوجه دون وجه ووقت دون وقت، إذ لولاها لما كان وقتٌ أولى من وقت، ولا كمّيّة ولا كيفيّة أولى ممّا سواهما، إذ القدرة تأثيرها في الإيجاد، وذا لا يختلف باختلاف الأوقات.

والدَّليل عليه قوله تعالى: ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٤٠]، و﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١]، فيبطل به قول الكعبي والفلاسفة في إنكار الإرادة.

وهي والمشيئة واحدة عندنا خلافاً للكرامية، فعندهم المشيئة صفة واحدة أزليّة، وإرادته حادثة في ذاته متعدّدة على عدد مراداته.

وعندنا: هو مريد لجميع مراداته بإرادة واحدة قديمة قائمة بذاته.

وقول بعض المعتزلة: مُريد بإرادة حادثة لا في محلّ، وقول الكرامية: بإرادة حادثة في ذاته. يبطل بما ذكرنا في مسألة الكلام.

[فصل: صانع العالم حكيم]

فصل: صانع العالم حكيم، لأنّ الحكمة، إن كانت العلم فهو عالم في لم يزل ولا يزال للكليّات والجزّئيّات، وإن كانت الإحكام للمفعولات فهو موصوف بها في الأزل، إذ التّكوين أزلي.

وعند الاشعري: إن أريد بها العلم فهي أزليّة، وإن أريد بها الفعل فلا، إذ التّكوين حادث عنده.

[فصل: في رؤية الله تعالى]

فصل: رؤية الله تعالى بالأبصار للمؤمنين في الآخرة بعد دخولهم الجنّة جائزة عقلاً واجبة سمعاً، فيُرى لا في مكان ولا في جهة ولا اتّصال شعاع ولا ثبوت مسافة بين الرّائي وبينه تعالى وغير ذلك من أمارات الحدث.

وزعمت المعتزلة والزّيدية من الرّوافض والفلاسفة والخوارج: أن في العقل دلالة استحالة رؤيته؛ لأنّه لا بدّ لها من مقابلة بين الرَّائي والمرئي وثبوت مسافة مقدّرة بينهما بحيث لا يكون بعداً بعيداً، ولا قرباً قريباً، واتصال شعاع عين الرَّائي والمرئي، فكلّ ذلك مستحيل.

واعترفت عامّة المعتزلة أنه يَرى ذاته، وأنكرت طائفة منهم أنه يَرى ويُرى.

ولنا: أن موسى عليه السلام سأل ربّه الرّؤية، ولا يُظَنّ به أنه سأل ما هو محال عنده، فكان سؤاله دليلاً أنه اعتقده جائز الرّؤية، فمن استحال رؤيته فقد

نسب موسى عليه السلام إلى الجهل به تعالى وهو كفر.

ولأنّه تعالى ما عاتبه وما أيأسه، بل علّق بشرط متصوّر، وهو استقرار الجبل، ولا يعلّق بالممكن إلا ما هو ممكن الثّبوت.

وقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣]، يقتضي نفي الوجود لا الجواز، إذ لو كان ممتنع الرّؤية لكان الجواب: لست بمرئي، أو لا تصحّ رؤيتي.

ألا ترى أنّ من كان في كمّه حجر فظنّه إنسان طعاماً وقال له: أعطنيه لآكله، كان الجواب الصّحيح أن يقول: إنه لا يؤكل، أما إذا كان طعاماً صحّ أن يقول المجيب: إنك لنْ تأكله.

على أنه يجوز على الأنبياء الرّيب في أمر يتعلّق بالغيب، فيحمل على أنّ ما اعتقده جائز، ولكن ظنّ أنّ ما اعتقد جوازه ناجز، فيرجع النّفي في الجواب إلى السؤال، وقد سألها في الدّنيا فينصرف النّفي إليها، إذ الجواب يكون على قضيّة الخطاب.

ولأنّه تعالى أخبر عن التَّجلّي للجبل وهو عبارة عن خلق الحياة والرّؤية فيه، حتّى يرى ربّه.

وقال الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، والنّظر المضاف إلى الوجه، المقيّد بكلمة (إلى) لن يكون إلا لنظر العين، وحمل النَّظر على الانتظار المنغّصِ للنِّعم في دار القرار سمج.

ولا تعلّق لهم بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، لأنها صيغة جمع وهو يفيد العموم، فسلبه يفيد سلب العموم لا عموم السَّلب.

ولأنّ المنفيّ الإدراك دون الرُّؤية، وهما غيّران، فكان نفي الإدراك لا يدلّ على نفي الرّؤية، وهذا لأنّ الإدراك هو: الوقوف على جوانب المرئي وحدودُه، وما يستحيل عليه الحدودُ والجهات يستحيل عليه الإدراك، فكان الإدراك من الرّؤية نازلاً منزلة الإحاطة من العلم، ونفي الإحاطة التي تقتضي الوقوف على الجوانب لا يقتضي نفي العلم به، فكذا هذا.

على أن نفي إدراك ما يستحيل رؤيته لا تمدّح فيه، إذ كلُّ ما لا يُري لا يدرك، وإنما التَّمدُّح بنفي الإدراك مع الرُّؤية، إذ انتفاؤه مع ثبوتها دليل ارتفاع نقيضة التَّناهي والحدود، ولو أنعموا[1] النَّظر في الآية وعرفوا مواقع الحجاج لاغتنموا التفصِّي[2] عن عهدة الآية.

وما قالوا من اشتراط المقابلة وغيرها يبطل برؤية الله تعالى إيّانا، والعلل والشّرائط لا تتبدّل بالشّاهد والغائب، وقد تبدّلت فَعُلِم أنّها مِن أوصاف الوجود دون القرائن اللّازمة للرُّؤية، فلا يشترط تعدِّيَها.

وهذا لأنّ الرّؤية تحقُّق الشَّي بالبصر كما هو، فإنّ كان في الجهة يري فيها، وإن كان لا فيها يري لا فيها، كالعلم فإنّ كلّ شيء يُعلم كما هو.

وبهذا تبيّن أنّ العلّة المطلقة للرّؤية الوجود، لأنّها تتعلّق بالجسم والجوهر والعرَض، والحكم المشترك يقتضي علّة مشتركة، والمشترك إما الوجود أو الحدوث وهو ساقط، لأنّه عبارة عن وجودٍ لاحقٍ وعدمٍ سابق، والعدم لا يصلح أن يكون علّة ولا شَطْر العلَّة، فلم يبقَ إلا الوجود.

---

(١) ب: أمعنوا، والمراد بإنعام النظر: إظهار الفكر والتأمل البليغ والجدّ فيه.

(٢) تَفَصَّى: تَخلَّص من المضيق والبليّة. مختار الصحاح (ص٢٤٠).

وما لا يُري من الموجودات فلعدم إجراء الله العادة في رؤيتنا لها لا لاستحالته، والوجود علّة مجوّزة لا موجبة، والوجود يتعدّى من الشّاهد إلى الغائب، فيكون جائز الرُّؤية.

والمختار ما قاله الشيخ الإمام أبو منصور رحمه الله: أن نتمسَّك بالدَّلائل السّمعية ونتمسّك بالدّليل العقلي في دفع شبهتهم.

وقولهم: لو كان مرئيّاً لكان شبيهًا بالمرئيات. باطلٌ لأنّ الرّؤية تتعلّق بالمتضادّات ولا مشابهة بينهما.

وذهبت طائفة من مثبتي الرّؤية، باستحالة رؤية الله تعالى في المنام، وجوَّزها بعض أصحابنا تمسّكًا بالمحكيّ عن السَّلف.

والمعدوم ليس بمرئيّ، كما أنّه ليس بشيء، وقالت المقنّعيّة[1]: العالم مرئيّ الله تعالى قبل وجوده.

واتّفقوا أنّ المعدوم الذي يستحيل وجوده لا يتعلّق برؤية الله تعالى.

[فصل: في إرسال الرّسل]

فصل: إرسال الرّسل مبشّرين ومنذرين مبيّنين للنّاس ما يحتاجون إليه من مصالح داريهم مفيدين لهم ما يبلُغون به الدّرجة العالية، في حيّز الإمكان، بلْ في حيّز الوجوب؛ لأنّهم مجبولون على النّقيصة مستعدّون للزّيادة وبلوغ درجة الكمال.

---

(١) المقنّعية: هم أتباع المقنع الخراساني، كان رجلًا قبيح الخلقة أعور قصيراً، عمل وجهاً من ذهب ادعى الألوهية وقال بتناسخ الأرواح، إذ أباح لأتباعه الحرمات وأسقط عنهم الفرائض وسائر العبادات. ينظر: (الفرق بين الفرق) (ص١٥٥).

وهو موصوف بالرّأفة على عبادة، فلا يمتنع منه إمدادهم بما يوجب زوالها، كمن أمرَ أعمى بسلوك الطّريق الجادّة الموصلة إلى البُغْية، ونهاهُ أن يحيد عنه يُمْنة ويسرة لئلّا يقع في المهاوي، مع أنّ العالَم مُلكه، وللمالك أن يتصرّف في مملوكه كيف يشاء من الإطلاق والحظر، ويُعلِمَه[1] بإرسال رسولٍ من جنسه، أو من خلاف جنسه.

وقالت السُّمنية والبراهمة والمبيحيّة: إنه محال؛ لأنّ الرّسول لو أتى بما اقتضاه العقل فالعقل فيه عنه مندوحه[2]. ولو أتى بما يأباه العقل فهو مردود، ولأنّ العقل حجّة الله تعالى إجماعًا، ولا تتناقض حججه، فما يحيله يكون باطلاً.

قلنا: يأتي بما قَصُرَ العقل عن معرفته، لأنّ الرّسالة: سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم.

وهذا لأنّ العقل إنْ وقف على الواجب والممتنع فلا يقف على الممكن.

ثـم إذا ادّعى أحدٌ الرّسالة في زمان جوازها، لا يجب قبول قوله بدون المعجزة وهي: ظهور أمرٍ إلهي خارق للعادة في دار التّكليف، لإظهار صدق مُدّعي النّبوة، مع نكول من يُتحدّى به عن معارضته بمثله.

ووجه دلالتها أنّه لما ادّعى الرّسالة وقال: آية صدق دعواي أنّ الله تعالى أرسلني أن يفعل كذا، ففعل الله تعالى ذلك، كان منه تصديقًا له في دعواهُ الرّسالة، كقوله له عقيب دعواه: صدقت.

ونظيره أنّ الملك العظيم إذا أَذِنَ للنّاس بالولوج عليه، فلمّا احتفوا به

---

(١) أو يعلّمه.

(٢) في بعض النسخ: غنية.

قام واحدٌ منهم وقال: يا أيها الملأ أنّي رسول هذا الملِك إليكم، ثم قال: يا أيها الملِك إن كنتُ صادقًا في كلامي فخالف عادتك وقم واقعد ثلاثـًا، فإذا فعل الملِك ذلك عند سماع هذا الكلام كان منه تصديقًا لدعواه نازلاً منزلة قوله: صدقت.

[فصل: في نبوّة سيّدنا محمّد ﷺ]

فصل: ثمَّ إنّ نبيّنا محمّد بن عبدالله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، رسول الله؛ لأنّه ادّعى النّبوة وظهرت المعجزات على يديه؛ كانشقاق القمر، وانجذاب الشَّجر، وتسليم الحجَر عليه، ونبع الماء من بين أصابعه، وحنين الخشب، وشكاية النّاقة، وشهادة الشّاة المَصْلِيَّة، وشرب الكثير من البشر القليل من الماء.

وأظْهَرُها القرآن؛ فهو من أعجب الآيات وأبين الدّلالات، إذ هو آيةٌ عقليّة باقية دون كلّ معجز، بايَنَ نظمه العجيب وجوه النَّظم[(١)]، وتحدّى به جميع الأنام وقرَّعهم بالإفحام، فلم يتصدّ للإتّيان بما يوازيه أو يدانيه واحد من مصاقع[(٢)] الخطباء، ولم ينهض بمقدار أقصر سورة منه ناهضٌ من فحول الشّعراء، مع أنّهم أكثر من حصى البطحاء، ورمال الدَّهْناء[(٣)]، فدلّ عجزهم أنّه كان معجزة من الله تعالى لتصديق نبيّه.

ولا يُظنّ بهم وهم أكثر خليقة الله تعالى حقدًا وعصبيّة، أنهم امتنعوا عن

---

(١) في بعض النسخ: البلاغة.

(٢) مَصاقِعُ: جمع مِصْقَع: بليغٌ يتفنّن في مذاهب القول. معجم اللغة العربية المعاصرة (٢/ ١٣٠٩).

(٣) الدَّهْنَاءُ: موضع ببلاد تميم يمدُّ ويقصر. مختار الصحاح (ص١٠٨).

المعارضة مع القدرة، وقد خاطروا مُهَجَهم، وبذلوا أموالهم وتحمّلوا المشاقّ الشَّديدة والمتاعب الصّعبة من جرّ العساكر، وتجريد البواتر، وحمل الرّماح الخواطر، والخوض في المهالك، وتقحّم غمرات المعارك لإطفاء نوره.

وقد تحدّى به أوّلاً، وأظهر السّيف آخراً، فلم يعارضوا إلا السّيف وحده، ولو عارضوه في أقصر سورة لظهرت نصرتهم، وكفيت مؤنة قتالهم.

وإذا ثبت نبوّة رسولنا ﷺ ثبتَ نبوّة سائر الأنبياء عليهم الصَّلاة والسّلام بإخباره، لأنّه صادق في كلِّ ما يقول.

وثبتَ أنّه رسول الله إلى كافّة النّاس لا إلى العرب خاصّة، كما زعم بعض النّصارى، لأنّه تعالى قال: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨].

[شروط النّبوّة]

ثمّ لا بدّ أنْ يكون ذكرًا؛ لأنّ الأنوثة تنافي الاشتهار والدّعوة، وأعقل أهل زمانه، وأحسنهم خلقًا، ومعصومًا في أفعاله وأقواله عمّا يُشينه.

والعصمة عن الكفر ثابتة قبل الوحي وبعده، وعن المعاصي بعد الوحي وقبله، كذلك عند المعتزلة، وعندنا يجوز نادراً.

[الإيمان بالأنبياء عليهم السلام]

وأوّل الأنبياء آدم عليه السلام، وآخرهم محمّد ﷺ، وهو أفضلهم لقوله تعالى: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، فلمّا كانت أمّته خير الأمم كان هو خير الأنبياء.

ولا نعيِّن عدداً لئلّا نُدخل فيهم من ليس منهم، أو نخرج منهم من هو منهم.

[المعراج حقٌّ]

والمعراج في اليقظة لشخصه حقّ، أمّا من مكّة إلى بيت المقدس فبالنّص، وإلى السّماء وإلى حيث شاء الله تعالى فبالأَخبار، ولو جاز استبعاد صعود البشر لجاز استبعاد نزول الملَك، وهو يؤدّي إلى إنكار النّبوة.

[فصل: في كرامة الأولياء]

فصل: كرامة الأولياء جائزة خلافًا للمعتزلة؛ للمشهور من الأخبار والمستفيض من الحكايات، كقصّة صاحب سليمان، وعُمَرَ وسارية، وخالد رضي الله عنهم.

ولا يقال: لو جاز ذا لانْسدَّ طريق الوصول إلى معرفة النّبي، لأنّ المعجزة تقارن دعوى النّبوة، ولو ادّعاها الوليّ لكفر من ساعته.

ويجوز أن يَعلم الوليّ أنّه ولي، ويجوز أن لا يعلم بخلاف النّبي، ويجوز إظهار الكرامة من الوليّ للمسترشد ترغيبًا له عليها، وعونًا على تحمّل أعباء المجاهدة في العبادات لا إعجابًا وفخرًا.

[نواقض العادات]

والنّاقض للعادة أربعة: معجزة للنّبي، وكرامة للوليّ، ومعونة للعوام، واستدراج للمتألّه.

والسّحر والعين حقٌّ عندنا خلافـًا لهم.

[فصل: في الاستطاعة]

فصل: الاستطاعة مقارِنةٌ للفعل؛ لأنّها لو تقدّمت لاستحال وجودها عنده، لأنها عرَض لا يبقى.

وقالت المعتزلة والكرامية: سابقة لئلّا يلزم تكليف العاجز.

قلنا: صحّة التّكليف تعتمد سلامة الأسباب والآلات، إذ العادة جرت أنه لو قصد الفعل عند سلامة الأسباب لحصلت له القدرة.

على أنّ القدرة تصلح للضّدين عند أبي حنيفة ﷺ، فكان المباشر لضدِّ المأمور به شاغلاً للقدرة الصّالحة لتحصيل المأمور به بغيره فكان تكليفَ قادِر.

[فصل: أفعال العباد]

فصل: أفعال العباد وجميع الحيوانات مخلوقة الله تعالى، لا خالق لها سواه، وهوَ مذهب الصّحابة والتّابعين ﷺ.

وقالت المعتزلة: هُم مُوجِدون لأفعالهم الاختيارية، وقالت الجبرية: لا اختيار ولا فعل للعبد أصلاً، ولا قدرة لهم على أفعالهم كحركات المرتعش والعروق النّابضة.

وتفرّع المذهبان عن أصلٍ لهما وهو: أنّ دخول مقدورٍ تحت قدرتين مُحال اعتباراً بالشّاهد.

فقالت الجبرية: لا قدرة للعبد على الاختراع لما يجيء، فيكون مخترعها الله تعالى ضرورة.

وقالت المعتزلة: قدرة العبد على الأفعال ثابتة ضرورة الأمر بها، والأمر للعاجز مُحال، فانتفت قدرة الباري عنها ضرورة.

ولنا: قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١٦]، ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، أي: وعمَلكم.

وقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧]، أثنى على نفسه بالخلق، ولو شاركه فيه غيره لانتفت فائدة التَّمدّح.

ولأنّ علم الخالق بالمخلوق شرط قدرة التّخليق، قال الله تعالى: ﴿أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]. ولا علم لنا بكيفيّة الاختراع.

ودخول مقدور تحت قدرتين إحداهما: قدرة الاختراع، والأخرى: قدرة الاكتساب جائز، بخلاف الشاهد.

وثبت بهذا أن المتولّدات بخلق الله تعالى؛ كالألم في المضْروب والانكسار في الزّجاج، وعند المعتزلة بخلق العبد.

وإنّ المقتول ميّتٌ بأجله، لأنّ القتل فعلٌ يخلق الله تعالى عقيبه في الحيوان الموت، وعندهم مقطوع عليه أجله.

وإنه مريد لجميع الكائنات عيناً أو عرَضاً طاعةً أو معصيةً، لأنّه خالقها بالاختيار، فيكون مريداً لها ضرورة.

إلا أنّ الطّاعة: بمشيته وإرادته ورضاه ومحبّته وأمره وقضائه وقدره.

والمعصية: بقضائه وقدره وإرادته ومشيئته، دون أمره ورضاه ومحبّته.

وعند الأشعري: المحبّة والرّضاء يعمّان كلّ موجودٍ كالإرادة.

وعند المعتزلة: هو مُريد للخير والطّاعة دون المعصية، واختلفوا في المباحات لقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١].

ونتمسّك بما روي عن النّبي ﷺ وجميع الأمّة: (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن)[١].

وقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجٗا﴾ [الأنعام: ١٢٥] وبقوله تعالى: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمۡ نُصۡحِيٓ إِنۡ أَرَدتُّ أَنۡ أَنصَحَ لَكُمۡ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغۡوِيَكُمۡۚ﴾ [هود: ٣٤].

﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكُواْۗ﴾ [الأنعام: ١٠٧]، ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمۡ عَلَى ٱلۡهُدَىٰۚ﴾ [الأنعام: ٣٥]، وغير ذلك.

وتأويل ما تلوا: أنّ الله لا يريد أن يظلم أحداً؛ لأنّ أهل اللّغة قالوا: إذا قال

---

(١) هو من الحديث المروي عن أبي الدَّرداءِ ﷺ، حينَ قيلَ لَهُ: (يا أبا الدَّرداءِ احْترقَ بيتُكَ، فقالَ: ما احْتَرقَ بَيْتِي بِكَلماتٍ سَمعتُهنَّ مِنْ رسولِ اللهِ ﷺ منْ قالَها أوَّلَ النَّهارِ لَمْ تُصبْهُ مُصيبةٌ حتّى يُمسِيَ، ومنْ قالَها آخِرَ النَّهارِ لم تُصبْهُ مصيبةٌ حتّى يصبِحَ: «اللَّهُمَّ أنتَ ربِّي لا إلهَ إلّا أنتَ عليكَ توكَّلتُ وأنت ربُّ العرشِ العظيمِ، ما شاء الله كان وما لم يشأْ لَمْ يكنْ، ولا حولَ ولا قُوَّةَ إلّا باللهِ العليِّ العظيمِ، أعلَمُ أنَّ اللهَ على كلِّ شيءٍ قديرٌ وأنَّ اللهَ قدْ أحاطَ بكلِّ شيءٍ عِلمًا، اللَّهمَّ إنِّي أعوذُ بِكَ منْ شرِّ نفسِي ومنْ شرِّ كلِّ دابَّةٍ أنتَ آخذٌ بناصيتِها إنَّ ربِّي على صِراطٍ مُستقيمٍ»). أخرجه ابن حجر العسقلاني في (نتائج الأفكار) (٢/ ٤٢٥)، والذهبي في (تلخيص العلل المتناهية) (٣٠٥)، وابن الجوزي في (العلل المتناهية) (٢/ ٨٣٦).
ومن حديث: ابنة النبي ﷺ: (قُولي حين تُصبحينَ سبحان اللهِ وبحمدِه لا قوةَ إلا باللهِ ما شاء اللهُ كان وما لم يشأ لم يكنْ أَعلمُ أنَّ اللهَ على كلِّ شيءٍ قديرٌ وأنَّ اللهَ قد أحاطَ بكلِّ شيءٍ علمًا فإنه من قالهن حين يصبحُ حُفِظَ حتى يُمسيَ ومن قالهن حين يُمسي حُفِظَ حتى يُصبحَ). سنن أبي داود (٥٠٧٥).

الرّجل: لا أريد ظلماً لكَ معناه: لا أريد أن أظلمك.

فالحاصل: أنّ الإرادة تلازم الأمر عندهم، وعندنا تلازم الفعل، فلا تتعلّق الإرادة بالمعدوم.

وثبت به مسألة الهُدى والإضلال، لأنّ الهُدى من الله تعالى: خَلْقُ الاهتداء في العبد، والإضلال: خَلق الضّلالة فيه.

وقالت المعتزلة: الهدى من الله تعالى: بيان طريق الصّواب، والإضلال: تسمية العبد ضالًّا، أو حكمه بالضّلالة عند خلق العبد الضّلال في نفسه.

وثبتَ أنّ الأصلح والصّلاح ليس بواجب على الله تعالى، لأنّه خلق الكفر والمعاصي وليس لهم فيه مصلحة.

وعند المعتزلة ما هو الأصلح للعبد واجب على الله تعالى أن يعطيه، ولو لم يعطيه مع أنّه لا يتضرّر به والعبد ينتفع به لكان بخيلاً، وهذا فاسد، لأنّ الألوهية تنافي الوجوب عليه.

[فصل: تكليف ما لا يطاق غير جائز]

فصل: تكليف ما لا يطاق غير جائز خلافاً للأشعري لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، استعاذةٌ عن تحميل ما لا نطيق، لا عن تكليفه.

وعندنا: يجوز أن يحمِّله جبلاً لا يطيقه فيموت، ولا يجوز أن يكلّفه بحمل جبل حيث لو فعل يثاب ولو امتنع يعاقب عليه، وقوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة: ٣١]، مع عدم علمهم بذلك ليس بتكليف، بل هو خطاب تعجيز،

كالأمر بإحياء الصِّوَرِ يوم القيامة.

[فصل: الحرام رزق]

فصل: الحرام رزق، وكلٌّ يستوفي رزقه حلالاً أو حراماً، ولا يتصوّر أن لا يأكل إنسان رزقه أو يأكل غيره رزقه.

وعند المعتزلة: الحرام ليس برزق، وهو بناءً على أنّ الرّزق عندنا الغذاء، فما قُدّر أن يكون غذاءً لشخصٍ لا يصير غذاءً لغيره، وكما يتغذّى الإنسان بالحلال يتغذّى بالحرام، ولوكان عبارة عن المِلك كما قالوا، لما رزقت الدّواب لعدم تصوّر المِلك لها، وفيه خُلْف وعد الله تعالى.

[فصل: الإيمان بالله تعالى واجبٌ عقلاً]

فصل: الإيمان بالله تعالى فرض اتفاقاً، لكن العقل عندنا آلة يعرف بها حسن الأشياء وقبحها، ووجوب الإيمان وشكر المنعم.

والمعرّف والموجب حقيقة هو الله تعالى لكن بواسطة العقل، كما أنّ الرّسول معرّف للوجوب، والموجب حقيقة هو الله تعالى لكن بواسطة الرّسول، حتى قال أبو حنيفة ﷺ: (لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يري من خلق السّموات والارض، ولو لم يبعث رسول، لوجب على الخلق معرفته بعقولهم).

وقال الأشعري: لا يجب ولا يحرم بالعقل شيء، ولكن يجوز أن يعرف به حسن بعض الأشياء وقبحها، فعنده جميع الأحكام المتعلّقة بالتّكليف متلقّاةٌ من السّمع.

[تعريف الإيمان]

والإيمان: عبارة عن التّصديق، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧]، أي: بمصدِّق لنا.

فمن صدّق الرّسول فيما جاء به من عند الله تعالى فهو مؤمنٌ فيما بينه وبين الله تعالى، والإقرار شرط إجراء الأحكام.

[الأعمال ليست من الإيمان]

والأعمال ليست من الإيمانِ كما قال أهل الحديث، لأنّها عُطِفت على الإيمان في غير موضع، والمعطوف غير المعطوف عليه، ولأنّه شرط لصحّة الأعمال قال الله تعالى: ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ﴾ [طه: ١١٢]، والشّرط يغاير المشروط.

وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ﴾ [الحجرات: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، يبطل قول الكرامية: إنه مجرَّد الإقرار.

[الإيمان لا يزيد ولا ينقص]

وإذا ثبت أنّه تصديق العبد وهو لا يتزايد في نفسه، دلّ أنّ الإيمان لا يزيد ولا ينقص، والزّيادة الواردة في الإيمان من حيث تجدّد الأمثال كسائر الأعراض، أو زيادة ثمرته وإشراق نوره.

[عدم جواز الشّك في الإيمان]

ثـمّ من قـام بـه التّصديـق فهـو مؤمـنٌ حقًّـا، ولا يصـحّ أن يقـول: أنـا مؤمـنٌ إن شـاء الله، كمـا لا يجـوز أن يقـول: أنـا حيٌّ إن شـاء الله، وإن كفـر بعـد ذلـك لا يتبيّـن أنـه لـم يكـن مؤمنـًا كإبليس.

فالسّعيد قد يشقي والشّقي قد يسعد، وعند الأشعري العبرة للختْم.

[إيمان المقلّد]

وإيمان المقلِّد صحيح لوجود التّصديق، وإن كان عاصيًا بترك الاستدلال خلافـًا للمعتزلة.

[الإيمان والإسلام واحد]

والإيمان والإسلام واحد خلافـًا لأصحاب الظّواهر لقوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا﴾ [الحجرات: ١٤].

لكـن الإسـلام على وجهين: شـرعي وهـو بمعنى: الإيمـان، ولغوي وهو بمعنى: استسـلم وانقـاد ودخـل في السِّـلم، وهـو الـذي أثبتـه لهـؤلاء الأعـراب، مع نفي الإيمان عنهم.

[حكم فاعل الكبيرة]

ومقترف الكبيرة لا يخرج من الإيمان لبقاء التّصديق، والعاصي إذا مات بغير توبةٍ فهو في مشيئة الله تعالى، إن شاء عفى عنه وأدخله الجنّة، وإن شاء عذَّبه بقدر ذنبه صغيرة أو كبيرة ثمّ عاقِبة أمره الجنّة، ولا يخلّد في النار.

ولا يُلعنُ صاحب الكبيرة، ومن تاب عن كبيرةٍ صحّت توبته مع الإصرار على كبيرة أخرى، ولا يعاقب بها، ومن تاب عن الكبائر لا يَستغني عن توبة الصّغيرة، ويجوز أن يعاقب بها عند أهل السنّة والجماعة.

وعند الخوارج: من عصى صغيرةً أو كبيرةً فهو كافرٌ يخلّد في النار.

وعند المعتزلة: إن كانت كبيرة يخرج من الإيمان ولا يدخل في الكفر، وإن كانت صغيرة واجتنب الكبائر لا يجوز التّعذيب عليها، وإن ارتكب الكبائر لا يجوز العفو عنها.

وقالت المرجئة: لا يضرّ مع الإيمان ذنبٌ كما لا ينفع مع الكفر طاعة.

والصّحيح قولنا لقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ﴾ [البقرة: ١٧٨]، فسمّى قاتل النّفس عمدًا مؤمنًا.

وقال الله تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ ﴾ [الحجرات: ٩]، فسمّى الباغي مؤمنًا.

والتّخليد المنصوص للقاتل العمد، وغيره محمول على المستحلّ.

ولا يجوز الخُلف في الوعد، وكذا في الوعيد في الصّحيح.

ولمّا جاز عندنا غفران الكبيرة بدون الشّفاعة، فلأن تجوز بشفاعة الأنبياء والأخيار أولى، وعندهم لمّا امتنع العفو فلا فائدة في الشّفاعة، ومذهبهم مردودٌ بالنّصوص والأخبار.

والعفو عن الكفر لا يجوز عقلاً خلافًا للأشعري، وتخليد المؤمنين في النّار والكافرين في الجنّة يجوز عقلاً عندهم، إلا أنّ السّمع ورد بخلافه، وعندنا لا يجوز.

ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظّلم والسَّفه والكذب، لأنّ المُحال لا يدخل تحت القدرة، وعند المعتزلة يقدر ولا يفعل.

ويجوز ذهاب السَّيئات بالحسنات، أي: يعفو الله تعالى عن السّيئات ببركة الحسنات، ولا يجوز أن تبطل الحسنات بشؤْم المعاصي إلا بالكفر.

[السّمعيّات]

فصل: كلُّ ما وردَ السَّمع به، ولا يأْباه العقل يجب قبوله؛ كسؤال مُنكرٍ ونكيرٍ، وهو لكلِّ ميّتٍ صغيرٍ أو كبير، فَيُسأل إذا غاب عن الآدميين.

وإذا مات في الماء أو أكله السّبع فهو مسؤول، والأصحّ أنّ الأنبياء عليهم السّلام لا يُسألون.

ويُسأل أطفال المؤمنين، وأبو حنيفة ﷺ توقّف في أطفال المشركين في السّؤال ودخول الجنّة.

وعذاب القبر للكفّار ولبعض العصاة من المؤمنين، والإنعام لأهل الطّاعة بإعادة الحياة في الجسد ـ وإن توقّفنا في إعادة الرّوح ـ حقٌّ.

ثمّ قيل: العذاب على الرّوح. وقيل: على البدن. وقيل: عليهما. ولكنّا لا نشتغل بكيفيّته لقوله تعالى: ﴿أُغْرِقُواْ فَأُدْخِلُواْ نَارًا﴾ [نوح: ٢٥].

وحشْر الأجساد وإحياؤها يوم القيامة حقٌّ، وزعمت الفلاسفة: أنّ الحشر للأرواح دون الأجساد، لأنّه إذا قتل إنسان واغتذى به إنسان آخر، فتلك الأجزاء إن رُدّت إلى بدن هذا فقد ضاع ذلك البدن وبالعكس.

قلنا: في الإنسان أجزاءٌ أصليّةٌ وفضْليّة، والمعتبر إعادة الأصليّة، وأصليّة

هذا الإنسان فاضلة لغيره.

وكما يحيي العقلاء يحيي المجانين، والصّبيان، والجنّ، والشّياطين، والبهائم، والطّيور، والحشرات.

وقراءة الكتب حقٌّ، ويعطى كتاب المؤمن بيمينه، وكتاب الكافر بشماله أو من وراء ظهره، وهي كتبٌ كتبها الحفظة أيّام حياتهم.

والميزان حقٌّ للكفار والمسلمين، وهو عبارة عمّا يُعرف به مقادير الأعمال، ونتوقّف في كيفيّته.

والصّراط حقٌّ، وهو جسر ممدود على متْن جهنّم، يمرّ عليه الخلائق منهم كالبرق، ومنهم كالرّيح، ومنهم كالجواد المسرع، ومنهم الماشي، ومنهم كالنّملة.

وإنطاق الجوارح حقٌّ.

والحوض حقٌّ.

والجنّة والنّار مخلوقتان اليوم خلافًا للمعتزلة، ولا فناء لهما ولأهليهما أبداً، خلافـًا للجهمية، للتّنصيص على الإعداد والخلود.

والجنّيُّ الكافر يعذّب بالنّار اتفاقـًا، والمسلم يثاب بالجنّة كالإنسي عند أبي يوسف ومحمّد رحمهما الله، وأبو حنيفة ﷺ توقّف في كيفية ثوابهم.

وما أخبر الله تعالى من الحور والقصور والأنهار والأشجار والأطعمة، وعذاب أهل النّار من الزّقوم والحميم والسّلاسل والأغلال حقٌّ، خلافـًا للباطنيّة والفلاسفة.

والعدولُ عن ظواهر النّصوص إلى معانٍ يدّعيها أهل الباطنِ من غير ضرورة إلحاد.

وردُّ النّصوص، واستحلالُ المعصية، واليأس من الله تعالى، والأمن منه، وتصديق الكاهن بما يُخبر به من الغيب كفر.

ولا يجوز تكفير أهل القبلة.

ولا يبلغ وليٌّ درجة الأنبياء لقوله ﷺ: (والله ما طلعت شمس ولا غربت على أحد بعد النّبيين أفضل من أبي بكر)[1]، فهذا يقتضي أنّ أبا بكر ﷺ أفضل من كلّ من ليس بنيٍّ، ودون كلِّ من كان نبيًا.

وخواصُّ بني آدم ـ وهم المرسلون ـ أفضل من جملة الملائكة، وعوامّ بني آدم من الاتقياء أفضل من عوام الملائكة، وخواصّ الملائكة أفضل من عوام بني آدم.

والميثاق الذي أخذه الله تعالى من آدم عليه السّلام وذرّيّته حقّ.

ونؤمن باللّوح والقلم، وجميع ما قد رُقِم، وجفَّ القلم بما هو كائن.

وما أخطأ العبد لم يكن ليصيبه، وما أصابه لم يكن ليخطئه.

ولا نرى الخروج على الأئمة وإن جاروا.

ونرى المسح على الخفين في الحضر والسّفر.

ونؤمن بكرامِ الكاتبين، وملك الموت، وقبضه أرواح العالمين.

ونرى الصّلاة خلف كلِّ برٍّ وفاجر.

وفي دعاء الأحياء للأموات وصدقتهم عنهم نفعٌ لهم، وهو يجيب الدّعوات ويقضي الحاجات.

---

(١) أخرجه أبو نعيم في «حلية الأولياء» (٣/ ٣٢٥)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٣٠/ ٢٠٨). والخطيب في «تاريخ بغداد» (١٢/ ٤٣٨).

وما أخبر به النّبي ﷺ من: خروج الدّجال، ودابّة الأرض، ويأجوج ومأجوج، ونزول عيسى عليه السلام، وطلوع الشمس من مغربها. والكفّ عن الصّحابة ﷺ، والشّهادة للعشرة بالجنّة حقّ.

وكلّ مؤمنٍ بعد موته مؤمنٌ حقيقة، كما في حال نومه، وكذا الرّسل والأنبياء عليهم السّلام بعد وفاتهم رسلٌ وأنبياء حقيقة، لأنّ المتّصف بالنّبوّة والإيمان هو الرّوح وهو لا يتغيّر بالموت.

ويجوز إطلاق اسم الشّيء، والموجود، بالعربية والفارسية على الحقّ.

واسم النّور والوجه واليد والعين والجنْبِ ونحو ذلك لا يجوز إطلاقها بالفارسية من غير تأويل.

وبعض الألفاظ يجوز إطلاقها مضافًا، ولا يجوز بدون الإضافة كقوله: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ﴾ [غافر: ١٥]، وقاضي الحاجات، وهازم الأحزاب، وفارج الهمّ، وشديد العقاب، ولا يجوز إطلاق اسم: المحجوب، وبعضهم جوّزوا لفظة: المستجيب.

ومن الأسامي ما لا يجوز إطلاقها وضدّها كالسّاكن، واليقظان، والعاقل، وكذا لا يجوز إطلاق اسم الدّاخل في العالم والخارج منه عليه، ولا يجوز إطلاق اسم الغائب عليه، ويجوز أن يقال: إنّه غيب عن الخلق.

[فصل في الإمامة]

لابدّ للمسلمين من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم وتجهيز جيوشهم، وقال بعض المعتزلة: نصْب الإمام ليس بواجب.

وينبغي أن يكون ظاهراً لا مختفياً ولا منتظراً خلافاً للرّوافض، وأن يكون حرّاً ذكراً بالغاً عاقلاً شجاعاً قرشيّاً.

والتّقوى شرط الكمال، فلا ينعزل الإمام بالفسق، وعند المعتزلة شرط الجواز فينعزل به.

ولا يشترط أن يكون هاشمياً، أو معصوماً، أو أفضل أهل زمانه، فتنعقد إمامة المفضول مع قيام الفاضل خلافاً للرّوافض.

ولا يجوز نصب إمامين في عصرٍ واحدٍ خلافاً لهم.

وما نصّ رسول الله ﷺ على إمامة أحدٍ بعده، إذ لو نصّ لاشْتهر، لكنّ الصّحابة اجتمعت على خلافة الصّديق رضي الله عنه استدلالاً بأمر الصّلاة، ثمّ على عمر رضي الله عنه لقوله ﷺ: (اقتدوا باللّذين من بعدي)[1]، فلو أنكر أحدٌ خلافتهما يكفر.

ثمّ على عثمان ذي النّورين، ثمّ على عليٍّ المرتضى رضي الله عنهم، وعلى هذا ترتيبهم في الفضيلة.

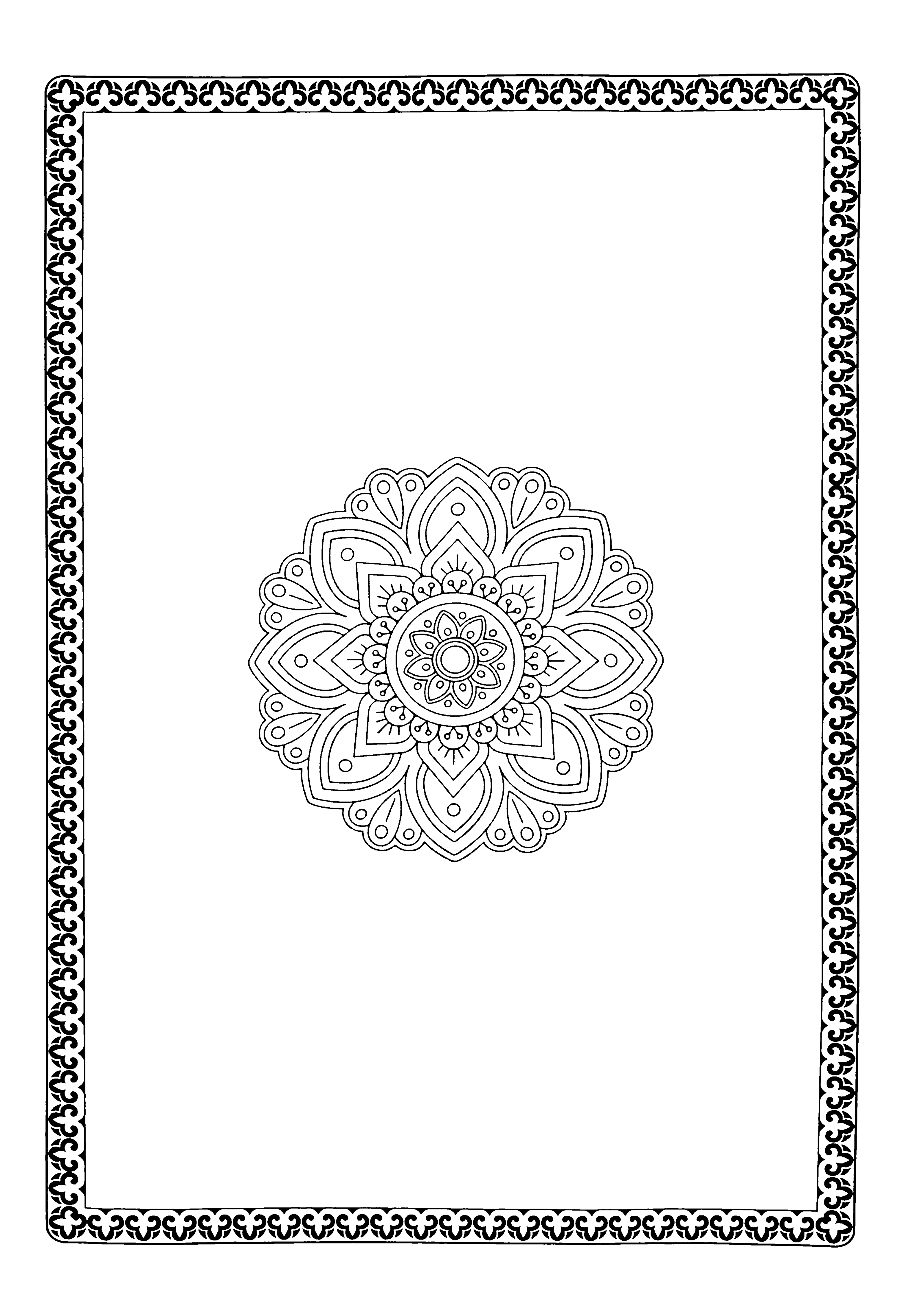
وقد قال ﷺ: (الخلافة بعدي ثلاثون سنة)[2]. قد تمّت بعليّ رضي الله عنه.

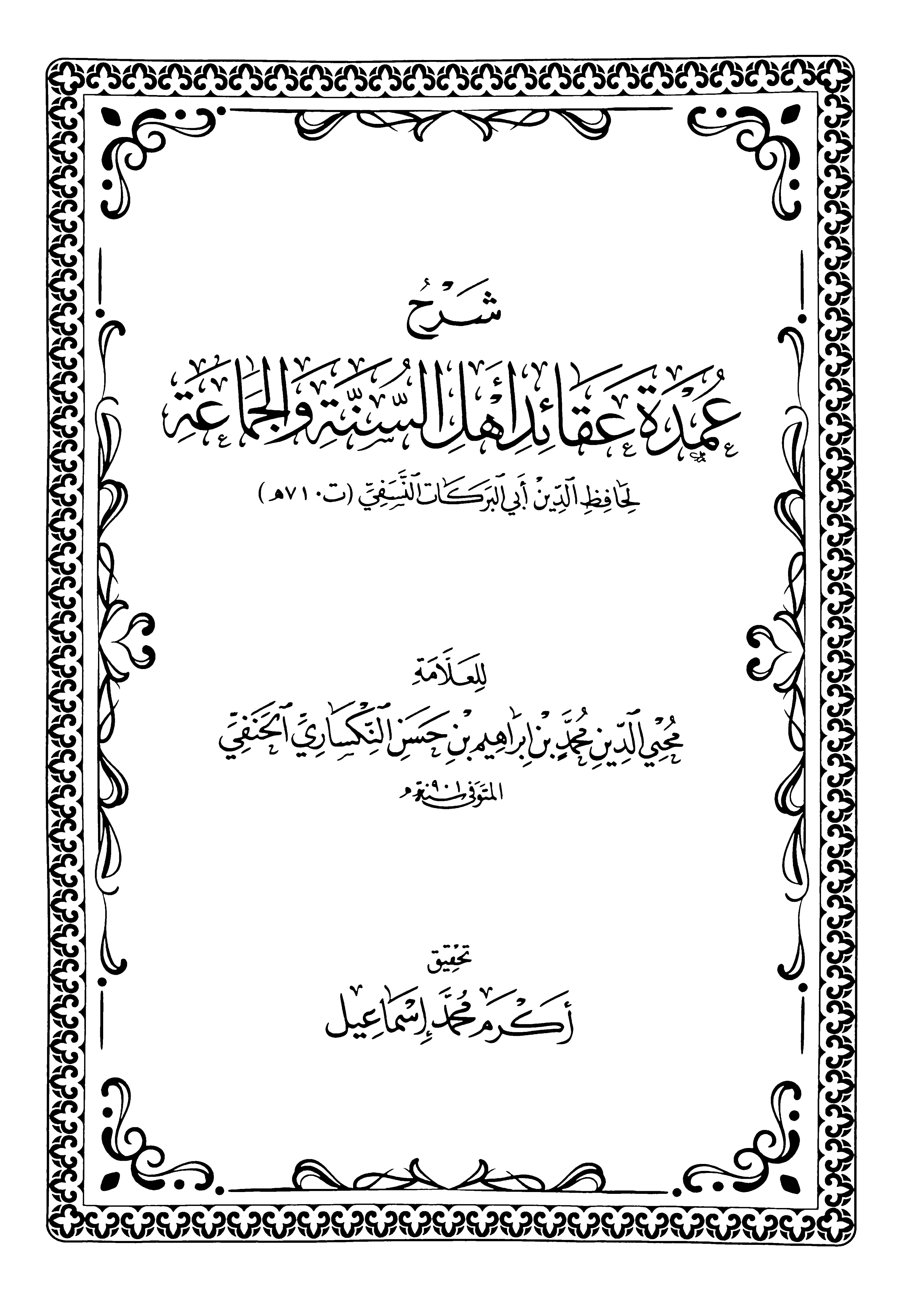


---

(١) أخرجه الترمذي (٣٦٦٢)، وابن ماجه (٩٧)، وأحمد (٢٣٢٩٣).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٥/ ٢٢٠ ـ ٢٢١)، وفضائل الصحابة له (٧٨٩ و٧٩٠)، والترمذي في الفتن (٢٢٢٧) وحسنه، وأبو داود في السنة (٤٦٤٧)، والنسائي في فضائل الصحابة (٥٢)، والطبراني في الكبير (٦٤٤٢).





شرح
عمدة عقائد أهل السنة والجماعة

لحافظ الدين أبي البركات النسفي (ت ٧١٠ هـ)

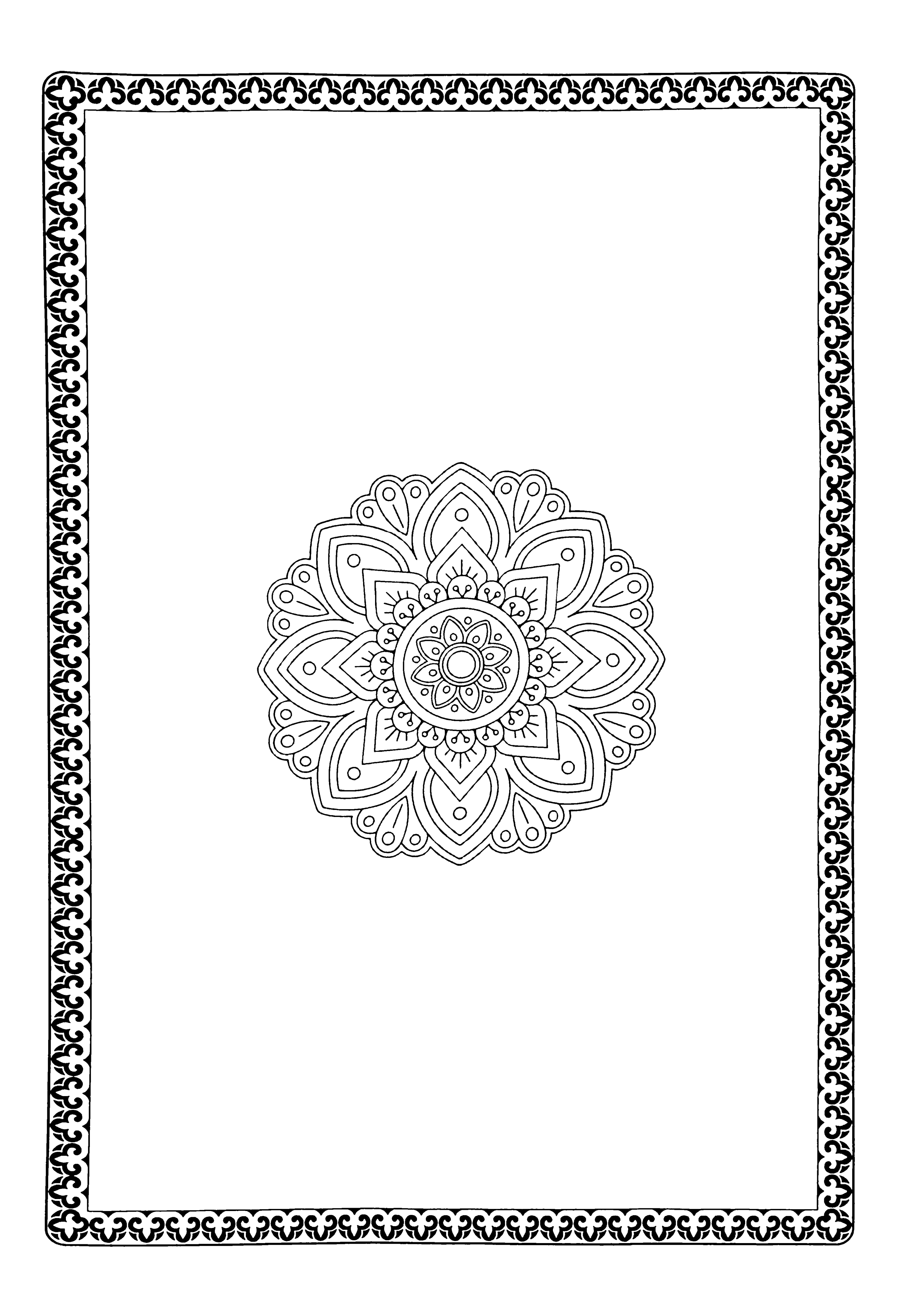
للعلامة

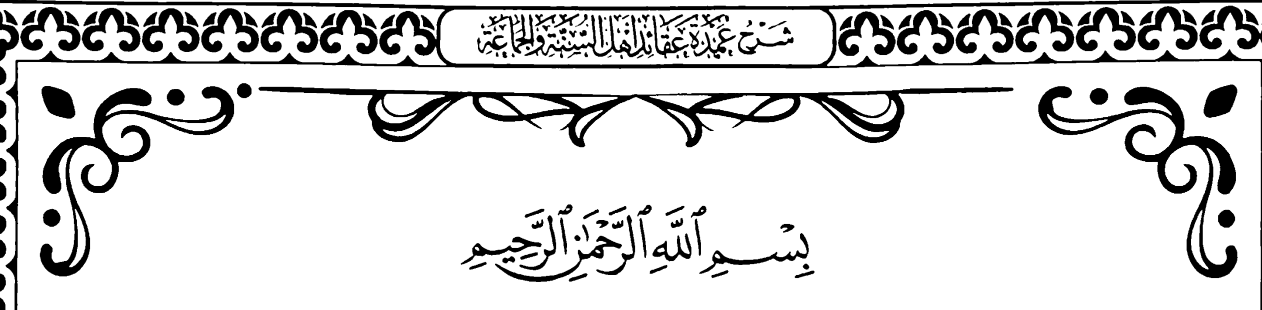
محيي الدين محمد بن إبراهيم بن حسن النكساري الحنفي

المتوفى سنة ٩٠١ هـ

تحقيق

أكرم محمد إسماعيل





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

[ديباجة الكتاب]

الحمْدُ لمنْ نطقَ بوجوبِ وجودهِ أرضهِ وسماؤه، وشهدَ بوحدانيّتِهِ حدوث خلقهِ وفناؤه، وتكمّلَ بصفاتِ كمالهِ رصْفُ العَالَمَ وبناؤه، ودلَّ على تنزيههِ عن المشاكلةِ[1] إيجادهُ وإبداؤه.

هوَ الذي تاهتْ في تيهِ تقرير كنْهِهِ عقولِ العقلاء، وغرقتْ في بحارِ معرفتهِ علومُ العلماء، أحمده والحمْدُ أيضًا من الآيةِ ونعمائه، حمدًا يدومُ دوامَ جودهِ وفيضهِ وإنعامهِ.

ثمَّ الصَّلاةُ والسَّلامُ على منبعِ الجودِ وأشرفِ النَّسم: محمّدٍ المبعوثِ من سُرَّةِ البطحاءِ[2] ومعدنِ الكرمِ، صلاةً دائمةً دوامَ تنفّسِ مكروبٍ ومسرور، وتبقى بقاءَ كرورِ الأعوامِ والشّهورِ، وعلى آله وصحبه ينابيعُ الحكمِ والسَّماح، ومعادن الصِّدقِ والصَّلاح وبعد:

فإنَّ أربابَ العقلِ قد توافقوا على أنَّ أرفعَ المطالبِ رتْبةً وأسناها أبْهةً: العلمُ الباحثُ عن ذاتِ اللهِ وصفاتهِ؛ لأنَّ شرفَ العلمِ بقدرِ شرفِ المعلومِ، ومعلومات علم الكلامِ أعظمُ من كلِّ موجودٍ، فكذا العلمُ بها أجلُّ العلومِ وأشرفها، بل أوجبها على العاقل تحصيله وأولاها، إذ هو أصل كلِّ علمٍ

---

(١) المشاكلة: الموافقة: مختار الصحاح (ص١٦٨).

(٢) سرّة البطحاء: خيارها.

ومنشأ كلِّ سعادةٍ، ولذا سمّي علمُ الأصولِ.

وقد صُنِّفَ فيهِ كتبٌ لا يحصى عددها، ولا يعدُّ حصرها، لكنّ المختصر الموسوم بـ «عمدة عقيدة أهلِ السُّنةِ والجماعةِ» للإمام البارع المجتهد الذي بحرهُ بحرُ الحقائقِ، ومطلعُ اللطائفِ والدَّقائقِ، حافظُ الملّةِ والدّين: أبي البركات عبدُ اللهِ بن أحمد بن محمود النَّسفي تغمَّدهُ الله برضْوانه، وكساهُ جلابيبَ غفرانه، مع كونهِ وجيزَ اللّفظِ صغيرَ الحجمِ، حاويًّا لخلاصةِ أفكارِ المتقدّمينَ، وزبْدةِ آراءِ المتأخّرين، مشتهرٌ بين المحصِّلين والمشتغلين، وهوَ مع صعوبةِ ألفاظهِ وشدّةِ أَلْغازهِ إذ هو في الإشارةِ إلى المعاني الدَّقيقةِ والنّكاتِ اللّطيفةِ كما قيلَ:

يُشيرُ إلى غُرِّ المعاني بلفظِهِ ... كحِبٍّ إلى المُشتاقِ باللَّحْظِ يَرْمُزُ

ليسَ لهُ شرحٌ يذلِّلُ من الألفاظِ صِعابها، ويكشفُ عن وجوهِ المعاني[1] نِقابها، فدعاني أنْ أكتبَ لهُ شرحًا وافيًّا يقرّرُ قواعده، ويبيِّنُ معاقده، ويحلّ مُلغَزَةَ، ويفكُّ مغلقهُ، ويقيِّدُ مُرسلهُ، ويفصّلُ مجملهِ.

فشرعتُ في إملائهِ راجيًّا من اللهِ الذي لا يذودُ عن الزَّللِ إلّا عِصْمَتهُ وتسديده، ولا يوصلُ إلى الهدايةِ إلّا توفيقهُ وتأييده، أن يعلّمني الحقَّ ويلهمني الصِّدقَ إنّهُ ملهمُ الصَّوابِ ومعلّمُ السَّدادِ، آملًا من المتأمِّلِ فيهِ إن وجدَ فيهِ سهوًا من اللّسانِ أو عثْرةً في البيانِ، أو طغيانًا من القلمِ أو غوايةً من القدمِ، أن يسبلَ عليها ذيل العفو والإغماضِ، ولا يُقْدِم سريعًا على الرَّدِ والاعتراضِ، بل يصلحها بنظرةِ الصَّائبِ، وفكرهِ الثَّاقبِ، فإنّي مُقرٌّ بأني قليلُ البضاعةِ، ومعترفٌ بقصوري في

---

(١) ج: وجوده للعاني.

الصِّناعةِ، والله أسألُ أنْ يعصمني عن قولٍ مدخولٍ، وفعلٍ غير مبرور، إنه وليّ المعونةِ والتّوفيقُ.



[أسباب العلم]

قوله: (قالَ أهلُ الحقِّ... إلخ) إنّما بدأ بذكرِ ثبوتِ حقائقِ الأشياءِ؛ لأنَّ المبحوثَ عنهُ في هذا المختصرِ لمَّا كانَ مشتملًا على عمدةِ عقيدةِ أهلِ السُّنةِ والجماعةِ، أي ما يعتمدُ عليهِ عقيدتهم على ما ذكرهُ في الخطبةِ، وهيَ: وجوبُ وجودِ الصَّانعِ، وإنَّهُ واحدٌ، ومتَّصفٌ بصفاتِ الكمالِ والجلالِ وما يتعلّقُ بها، وثبوتِ إرسالِ الرُّسلِ.

والبحثُ عن وجودِ الصَّانعِ وصفاتِهِ وما يتّصلُ بهِ موقوفٌ على البحثِ عن حدوثِ العالمِ لما سيجيئ ذكرهُ من أنَّ الكلامَ في الآخرة ينساقُ إليهِ، وهوَ أعني البحث عن حدوثِهِ موقوفٌ على تحقُّقِهِ والعلمِ بثبوتِهِ، لأنَّ هلّيّةَ[1] الشّيءِ البسيطةِ متقدّمةٌ على هلّيّةِ المركّبةِ، صدّرِ الكتابِ ببيان وجودِهِ، والعلمِ بثبوتهِ وقالَ: (قالَ أهلُ الحقِّ) أي أهلُ السُّنةِ والجماعةِ، وإنما أضافهم إلى الحقِّ لأنّهُ عبارةٌ عن حالِ الاعتقادِ والقولِ باعتبارِ نسبة الواقعِ إليهِ، فلمَّا كانَ عقائدهم مطابقةً للواقعِ، والواقعُ مطابقٌ لها، نسبهم إليهِ ترغيبًا للاقتداءِ بهم، وتعريضًا

---

(١) تسمِيَة وجود الشَّيْء (هلّيّته) لأنه مَنسُوب إِلَى (هَل) لطلب التَّصْدِيق، وَهِي قسمان بسيطة، وهِي الَّتِي يطْلب بهَا وجود الشَّيْء أو لا وجوده كَقَولِه: هل الْحَركَة موجودة أَو لَا موجودَة، ومركَّبة، وهِي الَّتِي يطْلب بهَا وجود شَيْء لشَيْء كقولنا: هَل الحركَة دائمة أَو لَا دائمة. ينظر: تيسير التحرير لأمير بادشاه (١/ ٢١).

بفسادِ عقائد غيرهم.

قوله: (**حقائق الأشياء ثابتة**) أي: ماهيّة الأشياء موجودة، وحقيقة الشّيء وماهيّته هي: ما يكون الشّيء بها شيئًا؛ كالحيوان النّاطق بالنّسبة للإنسان.

والمراد بالحقائق: التي تكون معرفتها غنيّة عن الاكتساب، وهي التي تكون معرفتها حاصلة عند الإنسان من غير طلبٍ منه، وهي إمّا محسوسة، أو غير محسوسة، أما المحسوسات فلا يمكن تعريفها؛ لأنّ تعريفها لو أمكن لكان لا بدّ وأن يكون بأمور هي أعرف منها، ولسنا نجد عند العقل أموراً أعرف من المحسوسات حتّى نعرّفها بها.

وأما الأمور التي لا تكون محسوسة فكلّما كانت حقائقها مدركة من النَّفس كالجوع والألم[1] فالاشتغال بتعريفها يكون خطأً وضلالًا.

إذا عرفت هذا فنقول: تلك الحقائق ثابتة خلافاً للسّوفسطائيةِ، وهم قومٌ ارتاضوا كثيرًا وبالغوا حتّى هَذوا.

لنا: أنَّ من نفاها كانَ نفيهُ إيّاها تحقيقًا منهُ للنّفي، وإلا لم يحصلُ مطلوبه، فيبطلون قولهم بقولهم، وهذا معنى قولهِ: (**لأنَّ في نفيها ثبوتها**) يعني: يلزمُ من نفي حقائقِ الأشياءِ ثبوتها، إذ نفيُ الشَّيءِ سببٌ لإثباتِ ذلكَ الشَّيءَ؛ لما أنَّ النَّفيَ لا يثبتُ إلَّا إذا كانَ لذلكَ النَّفيُ حقيقة، فقد ثبت لشيءٍ من الأشياءِ حقيقةٌ وهوَ المطلوبُ.

وفيهِ بحثٌ؛ لأنَّ لهم أن يمنعوا كونَ النّفيِ شيئًا حتّى يلزم تحقيقه، إذ لا عبرةَ بالعبارةِ، وأيضًا لهم أن يعارضوا ويقولوا: بأيّ دليلِ عرفتم صدقَ قولكم:

---

(١) ساقطة من: أ، ب.

(حقائقَ الأشياءِ ثابتةٌ)، فإنْ قلتم: بالحواسِ وبالعقلِ. فنقول: قد تَطرُق التّهمةُ إلى الحكمِ الحسّي أو العقلي، أما الأوَّلُ فلمَّا سيجيء، وأما الثاني: فلأنَّ المعقولاتِ فرع المحسوساتِ، فإنَّ من فقدَ حِسّاً فقد فقَدَ علمًا، والأصلُ أقوى من الفرعِ، فإذا تطرّقَ التّهمةُ إلى الأصلِ فتطرّقها إلى الفرعِ أولى، فلا بدَّ فوقها من حاكمٍ آخرَ، ولا يجوزُ أن يكونَ ذلكَ الحاكمُ هو الاستدلالِ لأنّهُ فرعهما، ولو صحَّحناهما بهِ لزمَ الدَّورُ، ولا نجدُ حاكمًا آخرَ، فإذًا لا طريقَ إلَّا التَّوقف.

فلمَّا لم يكن الاشتغالُ بالجوابِ مفيدًا، قال المصنّف في شرحه: (والحقُّ أن لا يناظر هؤلاء بإجماع العقلاء إلا بقطع الجوارح والضّرب المبرّح، فإذا استغاثوا يقال لهم: لا حقيقة للقطع والضّرب وإنّما ذلك إيصال الرّاحة إليكم، إلى أن يتركوا العناد ويقرّوا بالحقائق، وهذا لأنَّ فائدة المناظرة أن يثبت بالدّليل صحّة قول وبطلان قول آخر، والعلم الحاصل بالدّليل أخفى من العلم الحاصل بالحواس، والمنكر للثاني منكر للأوّل ضرورة)[1].

قوله: (**والعلمُ بها متحقّق**) اعلمْ أنَّ تعقّل الحقائقِ لا من حيثُ إنَّهُ حكمٌ عليها بالنّفي أو بالإثباتِ يسمِّيهِ بعضهم: معرفةً، وبعضهم: تصوُّراً، فأمّا تعقُّلها مع الحكمِ بالنّفي أو الإثباتِ فإنَّ قومًا يسمُّونه: علمًا، وآخرونَ: تصديقًا، ثمَّ إنَّ كلَّ واحدٍ منهما على قسمين: غنيٌ عن الاكتسابِ، ويحتاجُ إليهِ كما سنبيّن.

وإذا تمهَّدَ هذا فنقول: العلمُ بتلكَ الحقائقِ ثابتٌ ضرورةً؛ فإنَّ العلمَ بتميُّزِ الحلوِّ عن المرِّ، والأسودِ عن الأبيضِ، والحارِّ عن الباردِ علمٌ حاصلٌ للعوامِ،

---

(١) ينظر: الاعتماد شرح عمدة الاعتقاد لأبي البركات النسفي، مكتبة الأزهرية للتراث (ص١٠٨، ١٠٩).

بل للأطفالِ والمجانين، بل للبهائمِ، فإنّها تميِّزُ بين هذه الأمور.

ومن المعلوم بالضّرورة أنّ العلم بتمييز أمرٍ عن أمرٍ يستدعي العلمَ بحقيقةِ كلِّ واحدٍ من الأمرين المتميِّزينِ؛ لأنَّ السّابقَ على غيرِ المكتسبِ أولى أن يكونَ غنيًّا عن الاكتسابِ، فإن العلمُ بحقائقِ هذهِ المحسوساتِ حاصلٌ غنيٌّ عن الاكتسابِ بالضّرورة، ومن أنكرهُ فقد كابرَ.

وبعضٌ من السوفسطائيةَ لا يثبتُ في القولِ بنفي الحقائقِ، بل يُنكرُ العلمَ بها مُحتجًّا بأنَّ أقوى أسبابِ العلمِ عندكمُ الحواس، وهيَ لا تصلحُ للسّببِ لهُ للتّناقضِ في قضاياها، فإنَّ الممْرورَ يجدُ العسلَ مُرًّا، وغيره يجدهُ حلوًا، وأيضًا إنَّ ما نراهُ واحدًا فقد يراهُ الأحْولُ اثنين، وما تناقضت قضاياهُ لا يصحُّ أن يكونَ دليلًا مثبتًا.

[قلنا: استدلالكم بها دليلٌ على بطلانِ قولكم، لأنكم على هذا التّقديرِ قد أقررتم بالعلمِ بالحواسِ، والتّناقضِ والعلمِ بالأحْوَلِ وغيرهِ والعلم بالممْرورِ وغيره، وإلّا فكيفَ يمكنُ لكم الاستدلالُ][1].

قال الإمام فخر الدين[2] رحمه الله تعالى: (لا يقال: السّوفسطائي[3] المورِد

---

(١) ما بين معكوفتين فقط من أ.

(٢) هو: محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرّازي، الإمام المفسِّر المتكلِّم. من تصانيفه: (مفاتيح الغيب) في تفسير القرآن الكريم، و(لوامع البينات) و(معالم أصول الدين) و(المحصَّل) و(المسائل الخمسون) و(أساس التقديس)، و(شرح الإشارات والتنبيهات) وغيرها، ولد (سنة ٥٤٤هـ)، وتوفي (سنة٦٠٦هـ). ينظر: الأعلام (٦/ ٣١٣)، ووفيات الأعيان (١/ ٤٨٦)، وطبقات الشافعية (٤/ ٩٠).

(٣) في ج، ب: للسوفسطائي.

للشُّبهة هل يعترف بوجود نفسه وبصدور[1] هذه الأسئلة عنه وتوجهها علينا أم لا؟ فإن لم يعترف [بوجود نفسه][2] فقد سقطت مكالمته، وإن اعترف بطلت سفسطته، لأنّا نقول: هذا الإشكال إنّما يتوجّه على العنادية الّذين يقولون: إنّا نجزم بنفي حقائق الأشياء، أمّا اللّاأدرية فإنّهم يقولون: الكلام الذي ذكرته أنتَ لو خلا عن المعارضة الذي أوردته أنا لكان يفيد الجزم، ولكن لأجل تلك المعارضات لم يبق الوثوق، فلا جرم لا أقطع بشيءٍ أصلاً»[3].

قوله: (**وأسبابه للخلق ثلاثة**) أي أسباب العلم الحادث، وبه يشعر قوله: (**للخلق**) وجه الانحصار أن يقال: إن للعلم لا بدّ من سببٍ وهو لا يخلو: إمّا أن يكون من نفسه، أو من غيره، فإن كان الثاني فهو الخبر، وإن كان الأوّل فإمّا أن يكون ظاهراً أو لا، فإن كان الأوّل فهو الحواس، وإلّا فهو العقل.

قيل: العلم الحادث نوعان: ضروري، واكتسابي، فالضّروري: ما يحدِثه الله تعالى في نفس العالِم من غير اختياره؛ كالعلم بوجود نفسه وتغيّر أحواله من الجوع والعطش واللذّة والألم بحيث لم يتمكّن العالِم من رفع العلم عن نفسه، ولا يقدر على تشكيك نفسه فيه، ويشترك في هذا النَّوع من العلم جميع الحيوانات.

وأمّا الاكتسابيّ فهو: ما يحدثه الله تعالى بواسطة كسب العبد وهو مباشرة سببه.

قوله: (**الحواسّ**) أي أحدها الحواس، والمراد بها الحواس السّليمة، وكلّ

---

(١) في الشرح: بصدق.

(٢) ساقطة من الشرح.

(٣) النّقل من (نهاية المرام في علم الكلام) (٢/ ١٥١) للعلامة الحلي (٦٤٨-٧٢٦هـ) تحقيق: فاضل العرفان.

حاسّة منها تختصّ بنوعٍ من المدركات إذا استعملت فيها تفيد العلم.

(**والخبر الصّادق**) وهو ما يكون مطابقـًا للواقع، وسبب العلم بمطابقته للواقع أمران: أحدهما: التّواتر وهو أعني الخبر المتواتر: ما سُمع من أشخاص مختلفة في أحوال مختلفة بحيث لا يتوهّم أنهم توافقوا على الكذب فيه، كالعلم بوجود الملوك الماضية والبلدان القاصية.

وثانيها: كون الخبر مؤيّداً بالمعجزة من الأنبياء عليهم السَّلام.

فإن قيل: أليسَ يحصلُ الغُنية عن ذكرِ الخبرِ بالحواسِّ، لما أنّ سببيّة الخبرَ لكونهِ من المسموعات، فيتناوله حينئذٍ السّمعُ الذي هوَ من جملةِ الحواسِ.

أجيب: بأنَّ المرادَ من سببيّة السَّمعِ للعلمِ؛ كون السّمع سببًا للعلمِ بهِ بنفسِ المسموعِ، أو بوجودِ ما يقومُ بهِ ذلكَ المسموع، كالعلمِ بصوتِ الحيوانِ عندَ استماعهِ منه، وبوجود الحيوانِ القائمِ هوَ بهِ.

ومن سببيّة الخبرِ كونه سببًا للعلمِ بمدلولِ المسموعِ، ولذا شرط في الخبر لسببيّة العلمِ أمرين، ولم يشرطْ ذلكَ في السَّمع.

فإنْ قيلَ: يرِدُ على ما ذكرتم الأمرُ والنّهيُ وغيرهما من الإنشائيّات.

قلنا: إنّها داخلةٌ في الخبر أيضًا؛ لأنَّ مرجعها للإخبار، والتَّحقيقُ يُذكرُ في بحثِ الكلامِ، والمفرداتِ بدونِ العقلِ والتَّركيبِ في حكمِ الأصواتِ.

(**والعقل**) أي وثالثها: العقلُ، والعلمُ الحاصلُ بهِ نوعان: بديهيّ[1]: وهوَ

---

(١) كالعلم بأنّ الشيء أكبر من جزئه. هامش (ب).

ما يحصلُ من غيرِ نظرٍ وفكرٍ واستدلالٍ. واستدلالي[١]: وهوَ بخلافهِ وسببيّته للعلمِ أمرٌ بديهيٌّ لمن انصفَ ولم يعاندْ.

وإنْ شئتَ البيّنة[٢] فنقول: مَن دفعَ ذلكَ دفعَ بالاستدلالِ العقلي، فكانَ نافيه مثبتًا، فكانَ ثابتًا ضرورة، إذ لا سبيلَ لنفيهِ إلَّا بلزوم إثباته.

ولأنَّ مَن سلكَ طريقةَ النّظرِ وراعى شرائطَ الاستدلالِ في المقدّماتِ كلِّها أفضى بهِ إلى العلمِ، وبإفضاء الشّيءَ إلى الشّيءِ يعرفُ أنّه طريقه.

قوله: (**وأنكرت السّوفسطائية حقائقَ الأشياءِ**) [حيثُ قالوا: لا حقيقة للشيءِ ولا علم بحقيقتهِ، بل هما ظنونٌ وحسبانات، وجوابهم ما مرّ][٣].

اعلم أنّ السّوفسطائيّة فرق ثلاث: الفرقة الأولى: العناديّة: وهم الذين يعاندون فيقولون: نحن نجزم بأنّه لا موجود أصلاً ولا حقيقة له.

والفرقة الثانية: العِنديّة: وهم الذين يقولون: إنّ حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات، فمن اعتقد في العالم أنّه قديم كان قديماً في حقّه وبالعكس، واحتجّوا على مذهبهم: بأنّ الصّفراويّ يجد السُّكّر في فمه مُرّاً، فدلّ ذلك على أن الحقائق تابعة للإدراكات.

والفرقة الثالثة: اللّاأدريّة: وهم أمثَلهم طريقة، فإنّهم يقولون: إنا لا نعرف ثبوت شيءٍ ولا انتفاؤه، بل نحن متوقّفون. ولكلّ من الفرق الثلاث شبهٌ لا يليق ذكره بهذا المختصر.

---

(١) كالعلم بوجود النّار عند رؤية الدّخان. هامش (ب).

(٢) في النسخ: التنبيه.

(٣) من: أ.

ثمّ إنّ العلماء اختلفوا في أنّه هل يجوز المناظرة معهم، والمحقّقون اتّفقوا على أنّها غير جائزة، نعم يورَد عليهم أمورٌ لا بدّ لهم من الاعتراف بثبوتها حتّى يظهر كذبهم في إنكارهم، وذلك مثل أن نقول لهم: هل تميّزون بين الضّرب وعدمه، وهل تميّزون بين مذهبكم وبين ما يناقضه؟ فإن قالوا: لا. ظهرت مكابرتهم، وحينئذٍ يستحقّون الإيجاع.

قوله: (**والسّمنيَّةُ والبراهمة**) أي أنكرت السَّمنيَّةُ والبراهمةُ ـ وهما طائفتان من حكماءِ الهندِ ـ كونَ الخبر من أسبابِ العلمِ، وحجّتهم: أنَّ الخبرَ المتواترَ اجتمعَ من الآحادِ، وهيَ لا توجبُ العلمَ بالاتّفاقِ، فيجبُ أن لا يوجبَ عند الاجتماعِ.

والجوابُ عنها: أنّا لا نسلّم أنَّ الخبرَ من كلِّ واحدٍ على الانفرادِ إذا لم يوجب العلمَ يجبُ أن لا يوجدَ عندَ الاجتماعِ، لجوازِ أن يحدثَ عندَ الاجتماعِ ما لم يمكن عند عدمه، كما إذا ثُني الحبلُ يحصل لهُ قوّةٌ لم تكنْ عندَ الانفرادِ.

وأيضًا لو لم يكنْ الخبرُ المتواترُ من أسبابِ العلمِ كيفَ يعرفُ الإنسانُ والديهِ وأقاربه؟ إذ لا طريقَ لمعرفتهم إلّا الخبر.

قوله: (**وتواترُ النَّصارى**) هذا جوابٌ في سؤالٍ مقدَّرٍ تقريرُه أنْ يقال: لو كانَ الخبرُ المتواترُ موجبًا للعلمِ لوجبَ أن نعتقدَ على قتلِ عيسى عليهِ السَّلام، لأنَّ النَّصارى اتَّفقوا عليهِ، والثَّاني باطلٌ بإجماعِ أهلِ السُّنةِ والجماعةِ.

وتقريرُ الجوابِ: إنّهُ إنّما لم يكنْ تواترهم موجبًا للعلمِ لأنَّ مرجعهُ إلى الآحادِ، فإنَّ الذينَ دخلوا البيتَ الذي فيهِ المسيحُ عليهِ السَّلامُ أخبروا بقتلهِ وكانوا سبعةَ نفرٍ، وهم ليسوا ممّن لا يجوز تواطؤهم على الكذبِ، بل هوَ متحقِّقٌ منهم،

كذا قالهُ المصنِّفُ في شرحهِ[1].

وقالَ الفقيهُ أبو الليثِ[2] في تفسيرِ قولهِ تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١٥٧]: (... لمَّا اجتمعَ اليهودُ على قتلهِ هرب منهم ودخلَ في بيتٍ، فأمرَ ملكُ اليهودِ رجلًا فدخلَ البيتَ يقالُ له: يهوذا، أو يقال: ططيانوس، فجاءَ جبريل ورفعَ عيسى عليه السلام إلى السَّماءِ، فلمَّا دخلَ الرَّجلُ البيتَ لم يجده، فألقى الله شَبَهَ عيسى عليهِ، فلمَّا خرجَ ظنّوا أنّهُ عيسى عليهِ السَّلامُ فقتلوهُ وصلبوهُ. ثمَّ قالوا: إنْ كان هذا عيسى فأينَ صاحبنا؟ وإنْ كانَ هذا صاحبنا فأينَ عيسى؟ فاختلفوا فيما بينهم)[3]. تمَّ كلامهُ.

وقالَ بعضُ المفسِّرينَ في قوله: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [النساء: ١٥٧] (قيل: جماعتهم منهم مَن قالَ: قتلنا المسيحَ. ومنهم من قالَ: قتلنا غيره، للاشتباهُ الذي وقعَ في قتله. وقيلَ: إنما اختلفَ أتباعهم، فأما رؤساؤهم فقد علموا أنهم لم يقتلوه. وقيلَ: إنَّ الذينَ اختلفوا فيهِ النَّصارى، بعضهم قال: قتلته اليهود، وبعضهم قالَ: لم يُقتلْ)[4]. تمَّ كلامهُ. فمن هذا يُعلمُ أنَّ قولَ المصنِّفِ لا يخلو عن شائبةِ التَّساهلِ.

---

(١) ينظر: الاعتماد في شرح عمدة الاعتقاد، لأبي البركات النسفي (ص١٧).

(٢) هو: نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السَّمَرْقَنْدي، أبو الليث، الملقب بإمام الهدى، أخذ عن أبي جعفر الهندواني عن أبي القاسم الصفار، له: (تفسير القرآن)، و(النوازل) في الفقه، و(خزانة الفقه)، و(تنبيه الغافلين)، و(بستان العارفين). توفي سنة (٣٧٣هـ). ينظر: الأعلام (٨/ ٢٧)، كتائب أعلام الأخيار برقم (٢١٦). وهدية العارفين (٢/ ٤٩٠)، والجواهر المضية (٣/ ٥٤٤ ـ ٥٤٥)، وتاج التراجم (ص٣١٠).

(٣) ينظر: تفسير أبي الليث السمرقندي (١/ ٣٥٤).

(٤) ينظر: تفسير مقاتل بن سليمان البلخي (ت ١٥٠هـ) دار إحياء التراث (١/ ٤٢٠).

وكذا الكلامُ في إخبارِ المجوسِ معجزات زرادشت، فإنَّ مرجعهُ إلى الآحادِ أيضًا، فلا يتحقَّقُ التَّواتر.

قوله: (**والملْحِدة**) أي أنكرت الملاحدةُ والرّوافضُ العلمَ بالعقلِ، أي كونِ العقلِ موجبًا للعلمِ، واحتجُّوا عليهِ بأنَّ قضايا العقلِ متناقضةٌ بدليلِ اختلافِ العقلاءِ فيما بينهم، فإنَّ كلَّ واحدٍ منهم يُثبتُ مُدَّعاهُ بالعقلِ، وما تناقضت قضاياهُ لا يكون من أسبابِ العلمِ.

وأجابَ المصنِّفُ رحمه الله بجوابين أحدهما: منعُ التَّناقضِ، وإليهِ أشارَ بقولهِ: (**قَطُّ لا تتناقضُ**) أي لا نسلّم أنّ قضاياهُ متناقضة.

قوله: (**لاخْتلافَ مُقتضى عقولُ العقلاءِ**) قلنا: اختلافه لقصورِ عقلهم، أو لتقصيرهم في شرائطِ النّظرِ التي يجبُ رعايتها ليفيدَ العلمَ، فبعضهم يحكمُ بالهوى والظّنِّ ويدَّعي أنّهُ يحكمُ بالعقلِ، فيقعُ في الباطلِ، واعتُبِرَ هذا بنظر العينِ، فإنَّ القمرَ في ليلةِ البدرِ لا يختلفُ فيهِ النُّظّار، وأما في الهلالِ فيقعُ الاختلاف، فهو إمّا لتّقصيرِ النّاظرِ عند النّظر أو لقصورِ آلةِ نظره.

وكذا لو سُئِلَ جماعةٌ عن قولنا: كم ثلاثةٌ في ثلاثةٍ؟ لم يختلفوا في جوابهِ بأنّهُ تسعةٌ، وأما لو قيلَ: كم ثلاثةٌ في ثلاثةِ عشر، فربّما يقعُ الاختلافُ في جوابهِ، وهذا الاختلافُ ليسَ لاختلافِ قضيّةِ العقلِ، بل لأنّهم لم يُمْعِنوا النّظرَ.

فكما لا يقالُ في هذا الاختلافِ: قضايا العقلِ متناقضة، لا يقالُ فيما نحنُ بصدَّدهِ، كيفَ والعقلُ حجَّةُ اللهِ على عبادهِ، والتَّناقضُ في حجّتهِ محال.

وثانيهما: إلزامهم بقولهم، وإلى هذا أشارَ بقولهِ: (**مع أنّه تناقُض**) وتقريرهُ أن يقالَ: إنَّ قولكم قضايا العقلِ متناقضةٌ فيهِ تناقضٌ؛ لأنّكم بم عرفتم بأنّها

متناقضة؟ فإنْ قلتم: بالعقلِ، فالتَّناقضُ ظاهرٌ؛ لأنّكم تنفونَ النّظرَ بالنّظرِ، وليسَ لناظرهم أن يقولَ: نعارضُ الفاسدَ بالفاسدِ؛ لأنَّ معارضةَ الفاسدِ بالفاسدِ معارضة الشّيءِ بمثلِهِ، وإنها من ضربِ العقلِ أيضًا.

وإنْ قلتم: بالخبرِ. قلنا: إذا لم يكن العقلُ سببًا للعلمِ، لم يكن الخبرُ أيضًا سببًا لهُ أيضًا، إذا التّمييز بين الصّادق والكاذب لا يكون إلّا بالعقل، وبدونِ التَّميُّزِ لا يحصلُ العلمُ بهِ.

وإنْ قلتم: بالحواسِ. فقد عاندّتم؛ لأنَّ الحواسَ محصورة، ولا شيءَ منها يُعرَفُ به تناقضها. فكيفَ ما كانَ فيهِ إثباتُ العقلِ والنّظرِ فلزمَ التَّناقضُ.

ولقائلٍ أن يقول: كما لا يجوزُ نفيُ الشّيءِ بنفسهِ، كذلكَ لا يجوزُ إثباتُ الشيءِ بنفسهِ، وما ذكرتم من قبيلِ إثباتِ الشّيءِ بنفسهِ؛ لأنَّ إثباتَ سببيَّةَ العقلِ للعلمِ ليسَ بضروريّ الاختلاف بلْ هوَ نظريٌّ، فيلزمُ إثباتُ الشّيءِ بنفسهِ، وهوَ ممتنعٌ لأنهُ يفضي إلى العمل بالشّيءِ قبلَ العلمِ بهِ وهوَ ضروريّ البطلانِ.

ويمكنُ أن يجابَ: بأنهُ بديهي كما ذكرَ، مع التّنبيه عليهِ.

قوله: **(للاخْتلافُ)** قلنا: اختلافهم عنادٌ ومكابرة، لا يقالُ: إنا نثبتُ كونَ العقلِ سببًا للعلمِ بالدَّليلِ العقلي، ولا شكَّ أنَّ كونهُ سببًا لهُ غيره، فلا يلزمُ إثباتُ الشّيءِ بنفسهِ؛ لأنَّ للمخالفَ أن يقولَ: إنه مشتركُ الإلزامِ.

قوله: **(والعقولُ متفاوتةٌ)** لمّا أشارَ إلى جوازِ أن يكونَ بعضُ العقولِ قاصرًا، بيّنَ الخلافِ في تفاوتِ العقلِ ليكونَ سالمًا عن المنعِ فقالَ: **(العقولُ متفاوتةٌ)** يعني: يجوزُ أن يكونَ البعضُ من العقولِ ناقصًا عن البعضِ.

والدَّليلُ عليهِ عقليٌّ ونقليٌّ: أمّا الأولُ: فلأنّهُ هبةٌ من اللهِ تعالى، فيجوزُ أن

يختصَّ بهِ من يشاء، ولأنّا نرى كثيرًا من الصّبيانِ يَستخرجُ بعقلهِ من العلومِ ما يعجزُ عنهُ البالغُ الكبير، والتّفاوتُ في قضاياهُ آيةُ تفاوتهِ في أصلِ الفطرةِ.

وأما الثاني: أعني النّقلي، فقوله ﷺ في حقِّ النِّساءِ: (إنهنَّ ناقصاتُ العقلِ والدِّينِ)[1]. وإنَّ الشَّارعَ جعلَ شهادةَ امرأتين بمنزلةِ شهادةِ رجلٍ واحدٍ في قولهِ تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وذلكَ ليسَ إلَّا لنقصانِ آلةِ ضبْطهنَّ وهيَ: العقلُ.

وذهبَ المعتزلةُ إلى أنَّ العقولَ لا يجوزُ أن تكونَ متفاوتةً في أصلِ الفطرةِ؛ لأنّهُ مناطُ التّكليفِ، والاستواءُ فيهِ يقتضي الاستواء فيما هوَ مناطٌ لهُ وهوَ العقلُ.

والجوابُ عنه: إنّ مقدارَ ما ينطلقُ عليهِ اسمُ العقلِ يكفي لصحّةِ التّكليفِ، وذلكَ لأنَّ غبيَّ الأغبياءِ إذا رأى قصرًا مشيدًا وبناءً رفيعًا، يعرفُ بأدْنى تأمُّلٍ أنَّ لهُ بانيًا ذا حياةٍ وعلمٍ وقدرةٍ، فكيفَ لا يعرفُ إذا جالَ نظرهُ في عجائبِ الأرضِ والسّموات وبدائعِ النّباتاتِ والحيوانات أنَّ لها لا بدَّ من صانعٍ يدبّرها وخالقٍ يقدّرها، فمن لم يعرف الصَّانعُ جلَّ جلالهُ بصفاتهِ وأنكرَ وحدانيَّةَ ذاته، كانَ ذلكَ لتقصيرٍ في نظرهِ لا لقصورٍ في عقلهِ، ولا يعذرُ في جهلهِ بخالقهِ.

والخلافُ إنّما نشأَ من أنَّ رعايةَ الأصلحِ واجبة على اللهِ تعالى أم لا! فلمّا كانت عندهم واجبةً نفوا تفاوته؛ لأنّهُ لو كانَ إعطاءُ الزّيادة أصلحُ لأعطى الكلَّ،

---

(١) الحديث عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (ما رأيتُ مِنْ ناقصاتِ عقلٍ ودينٍ أغلَبَ لذَوِي الألبابِ وذوِي الرأْيِ منكُنَّ. قالتِ امرأةٌ: يا رسولَ اللهِ وما نقصانُ عقولِنا ودينِنا؟ قال: شهادَةُ المرأتَيْنِ منكُنَّ بشهادَةِ رجلٍ وَنُقْصانُ إِحْداكُنَّ الْحَيْضُ، تَمْكُثُ الثَّلاثَ والأَرْبَعَ وَلا تُصَلِّي). أخرجه الترمذي (٢٦١٣)، والسنن الكبرى للبيهقي (١٤٧٤). وابن أبي عاصم في «السنة» (٩٥٦)، وابن خزيمة (١٠٠٠).

ولا يكونُ ظلمًا، وذا لا يجوزُ على الباري.

وعندنا لا يجبُ لما سيجيء، فجازَ أن يُعطي الفضلُ للبعضِ دونَ البعضِ كما في نظرِ العين.

قوله: (**والإلهامُ ليسَ سببًا للمعرفةِ**) الإلهام: هوَ الإلْقاءُ في الرَّوعِ بطريقِ الفيضِ من علمٍ يدعو إلى العملِ بهِ من غيرِ استدلالٍ بشيءٍ من النَّصِ والعقلِ، وهوَ ليسَ سببًا للعلمِ عندَ أهلِ الحقِ، وعندَ بعضِ الصُّوفيَّة: إنّهُ سببٌ للعلمِ وحجّةٌ في حقّ الأحكامِ فيجوزُ العملُ بهِ، وإليهِ ذهبَ بعضُ الرّوافضِ.

وشبهتهم قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: ٨]، أي عرّفها بالإيقاعِ في القلبِ، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ [النحل: ٦٨]، فإنَّ اللهَ لمَّا ألْهم النَّحلَ حتّى عرفت مصالحها ولا نظرَ منها، كانَ المؤمنُ لذلكَ أولى؛ لأنّهُ تعالى شرحَ قلبهُ بالنُّورِ ليهتدي بذلكَ النُّورِ إلى مصالحهِ كما قالَ تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ﴾ [الزمر: ٢٢].

وكذا قوله ﷺ: (اتَّقوا فراسةَ المؤمنِ فإنهُ ينظرُ بنورِ اللهِ)[(١)]. وما الفراسةُ إلّا خبرٌ عمّا يقعُ في القلبِ بلا نظرٍ، وكذا قول الأمّة فيمن اشتبهت عليهِ القِبلة: فإنّهُ لو صلّى بالتَّحرِّي جازت صلاته وإلَّا لم يجزْ، فلو لم يكن الإلْهامُ حجَّةً لما اعتبروا في الأحكامِ.

وحجّةُ أهلِ الحقِ من وجوهٍ ثلاثةٍ: أحدها: قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]، فألزمهم الكذبَ بعجزهم عن برهانٍ يمكنُ إظهارهُ،

---

(١) أخرجه الطبراني (٨/ ١٢١) (٧٤٩٧)، وابن عدي في «الكامل في الضعفاء» (٤/ ٢٠٧).

فلو كانَ الإلهامُ حجَّةً لما ألزمهم الكذبَ بعجزهم عن إظهارِ الحجَّةِ.

والثَّاني: إنَّ الإلهامَ قد يكونُ من اللهِ، وقد يكونُ من الشيطان كما قالَ تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَٰدِلُوكُمۡۖ﴾ [الأنعام: ١٢١]، وقد يكونُ من النَّفسِ كما قالَ تعالى: ﴿وَنَعۡلَمُ مَا تُوَسۡوِسُ بِهِۦ نَفۡسُهُۥۖ﴾ [ق: ١٦]، فما يكونُ من اللهِ حجَّة، وما يكونُ من غيرِهِ ليسَ بحجَّة، فلا يكونُ حجَّةً مع الاحتمالِ، ولا يمكنُ التّمييزُ بينَ ما يكونُ من اللهِ وما يكونُ من غيرِهِ إلَّا بعدَ النّظرِ والاستدلالِ، فحينئذٍ يكونُ اجتهادًا لا إلهامًا.

الثالثُ: ما أشارَ إليهِ المصنِّفُ في المتنِ بقولِهِ: **(لأنَّهُ يُعارَضُ بمثلِهِ)** وتقريره: أنهُ إذا قالَ قائلٌ: إني أُلهمتُ بأنَّ ما أقوله حقٌّ. فللخصمِ أن يقولَ: إنّي أُلْهمتُ بأنَّ ما تقوله باطلٌ. ولو قالَ القائلُ: إنّكَ لستَ من أهلهِ. فيقابلهُ خصمهُ بمثلِهِ.

ويمكنُ أن يقرَّرَ بوجهٍ آخر: وهوَ أنَّ للخصمِ أن يقولَ: إني أُلْهمتُ بأنَّ القولَ بالإلْهامِ باطلٌ، فإلْهامي حجَّةٌ أم لا؟ فإنْ قالَ: حجّة. بطلَ قولهم، وإنْ قالَ: لا. فقد بانَ بطلان الإلْهامِ في الجملةِ. فمعنى قولِهِ: **(لأنهُ يعارَضُ بمثلِهِ)** أنهُ يعارَضُ بالإلْهامِ أيضًا على بطلانهِ.

والجوابُ عن شبههم: أمّا عن قولِهِ تعالى: ﴿فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا﴾ [الشمس:٨]، فمعناها: عرَّفها طريقَ الخيرِ والشَّرِ بطريقِ العلم، وهوَ الآياتُ والحجج.

وأما عن قوله تعالى: ﴿وَأَوۡحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحۡلِ﴾ [النحل: ٦٨]، فلأنَّ اللهَ تعالى أضافَ ذلكَ إلى ذاتهِ حيثُ قالَ: ﴿وَأَوۡحَىٰ رَبُّكَ﴾ وما يكونُ من اللهِ فهوَ حقٌّ لا كلامَ فيهِ، وإنّما الكلامُ في شيءٍ يقعُ في قلبهِ ولا يدري إنّهُ من اللهِ أم من الشيطان أم من النَّفسِ.

وشرْحُ الصَّدرِ بنورِ التَّوفيقِ حتّى ينظرَ في الحججِ وحياةِ القلبِ إنما يكونُ بهذا. ولا ننكرُ أيضًا كرامةَ الفِراسة، لكن لا نجعلُ شهادةَ القلبِ حُجَّة، لجهلنا إنها من اللهِ أم من غيرِهِ.

وأما الجوابُ عن التَّحرِّي فنقولُ: إنّهُ ليسَ من بابِ الإلهامِ؛ لأنَّ الإلهامَ عندنا إنما يكونُ للعدلِ التَّقي لا الفاسقِ الشّقي، والتَّحري مشروعٌ في حقِّ الكلِّ، على أنَّ التَّحرِّي هو العملُ بشهادةِ القلبِ عندَ عدمِ سائرِ الأدلّةِ الشَّرعيَّةِ والعقليَّةِ، وهوَ نوعٌ فيهِ نظرٌ واستدلالٌ بالأحوالِ بطريقِ الضَّرورةِ، والإلْهام أيضًا عندَ عدمِ الدَّلائلِ الأربعةِ يكونُ حجَّةً في حقِّ المُلهَمِ لا في حقِّ غيرهِ كالتَّحرِّي.

قوله: (**وكذا التَّقليدُ**) وهوَ عبارةٌ عن قبولِ قول الغيرِ من غيرِ حجَّة، أي أنهُ قابلٌ لأنْ يعارضَ بمثلهِ كما قرَّرنا في الإلهامِ، ولا يكونُ سببًا للعلمِ.

۞ ۞ ۞

[حدوث العالم]

قوله: (العالمُ مُحدَثٌ) اعلمْ أنَّ هذا الفصلَ مشتملٌ على بيانِ حدوثِ العالمِ واحتياجِهِ إلى مُحدِثٍ يُحْدِثه، وإنَّ ذلكَ المُحدِث يجبُ أنْ يكونَ واجب الوجودِ، فنقول: العالمُ محدَثٌ لأنّهُ قسمان: أعيانٌ وأعراضٌ، والمرادُ بالأعيانِ: ما لهُ قيامٌ بذاته، وبالأعراضِ: ما ليسَ كذلكَ.

والأوّلُ أعني الأعيان: إمّا مركّبٌ أي قابلُ القسمةِ، وهوَ الجسم. وإما غيرُ مركَّبٍ أي: غيرَ قابلٍ للقسمةِ وهوَ الجوهرُ الفرد، ويسمّونهُ الجزء الذي لا يتجزأ.

ومن هذا ظهر أنَّ الجسمَ هوَ: ما يقبلُ القسمةَ، وأقلّه من جوهرين فرْدين، وهوَ مذهبُ الأشاعرةِ أيضًا. وقالت المعتزلةُ وبعضُ مشايخنا من الحنَفيَّةِ: هوَ ما لهُ أبعادٌ ثلاثةٌ طولٌ وعرضٌ وعمقٌ.

قيل: الأصلُ عندهم أنهم يسمّونَ الجزء الذي يتجزّى نقطة، ثمَّ إذا تركّبت نقطة أخرى من جنبها حدث هناكَ طولٌ ويسمَّى خطًّا، وإذا تركّبت من الجانبِ الآخرِ اجتمعَ الطّولُ والعرضُ ويسمَّى سطحًا، ثمَّ إذا تركّبت من أعلاها أو أسفلها مثلَ ذلكَ حصلَ هناكَ عمقٌ أيضًا، فحينئذٍ يسمّونهُ جسمًا. واعلمْ أنَّ جميعَ الفلاسفةِ وبعضًا من المعتزلةِ أنكروا وجودَ الجوهرِ الفردِ.

لنا: أنَّ النّقطةَ موجودةٌ وهيَ لا تقبلُ القسمةَ بالاتفاقِ، فإنْ كانت جوهرًا

كما هيَ عندّ المتكلّمين حصلَ المطلوبُ، وهوَ وجودُ الجوهرِ الفردِ، وإنْ كانت عرَضًا لم ينقسمْ محلّها، إذ لو انقسمَ محلّها لانْقسمت النّقطةُ بانقسامِ محلّها، إذ انقسامِ المحلِّ يوجبُ انقسامَ الحالِّ فيهِ، لكن انقسامُ النّقطةِ مُحالٌ، فيكونُ انقسامُ محلّها كذلكَ، ومحلّها جوهر، فيلزمُ وجودَ جوهرٍ استحالَ انقسامهُ وهوَ المدّعى، والبحثُ فيهِ طويلُ الذّيلِ لا يليقُ بهذا المقامِ.

والأعراضُ كلّها حادثةٌ، عُرِفَ حدوثَ بعضها بالحسِّ والمشاهدةِ، وحدوثُ أضدادها التي عُدمت عندَ حدوثِ ذلكَ البعضِ بالدّليلِ، مثلًا: إذا تحرَّكَ السّاكنُ عرف حدوث الحركة بالحسِّ، وحدوثَ ضدَّهِ وهوَ الحركة، فيكونُ قابلًا للعدمِ، وما يكونُ شأنهُ ذلكَ فهوَ حادثٌ، إذ لو كانَ قديمًا لاستحالَ عدمهُ، لأنَّ القِدَمَ ينافي العدم، فالضميرُ في قولهِ: **(أضدادها)**، وقوله: **(عندَ حدوثها)** راجعٌ إلى البعضِ في قولهِ: **(عُرِفَ حدوثَ بعضها حسًّا)**، والتَّأنيثُ باعتبارِ المضافِ إليهِ.

هذا ما في الكتابِ وكذا ما يفهمُ من كلامهِ في شرْحِهِ وفيهِ نظرٌ؛ لأنّهُ لا يدلُّ على حدوثِ جميعِ الأعراضِ وهوَ بصدده؛ لأنَّ بعضَ الأعراضِ لا يعرفُ بالحسِّ ولا ضدِّهِ أيضًا، كالعجزِ والقدرةِ والموتِ والحياةِ، وأيضًا جعل الحركةَ محسوسةً والسُّكون غيرَ محسوسٍ محلُّ تأمُّل.

والصّوابُ أنْ يقولَ: الأعراضُ كلّها حادثةٌ؛ لأنَّ حدوثَ بعضها عرفَ بالحواسِ، إمَّا بحاسةِ البصرِ كالألوانِ، أو بالسَّمعِ كالأصواتِ، أو بالشَّمِ كالرّوائحِ، أو بالذّوقِ كالطّعومِ، أو باللّمسِ كالحرارةِ، وحدوثُ البعضِ الذي لم يعرفْ بإحدى الحواسِ كالحياةِ والموتِ والقدرةِ والعجزِ والكراهيةِ وكلامِ النّفسِ والإرادةِ وغيرّ ذلكَ، عرفَ بالدّليلِ، وهوَ أنَّ العجزَ مثلًا: المنعدمُ عندَ حدوثِ ضدِّهِ وهوَ القدرةُ كانَ قابلًا للعدمِ، وإلّا لم يكنْ معدومًا عندَ حدوثِ ضدِّهِ، ولمَّا

كانَ قابلًا لهُ كانَ حادثًا، وإلَّا كانَ ممتنعًا أو واجبًا والقسمانِ باطلان. أمَّا الأوَّلُ فلتحقُّقهِ، وأمَّا الثَّاني فلاستحالةِ عدمِ القِدَمِ؛ لأنَّ القِدمِ ينافي العَدم.

وإذا ثبت أنَّ الأعراضَ حادثةٌ فنقول: الأعيانُ بقسميها لا يتصوَّرُ خلوّها عن الأعراضِ؛ لأنّها لا تخلو عن الحركةِ والسُّكونِ، لأنّها في الزَّمانِ الثَّاني إنْ كانت في الحيِّزِ الأوَّلِ فهو ـ أعني كونها في الحيز الأول ـ: السُّكون، لأنَّه: عبارةٌ عن الكونين في مكانٍ واحدٍ، وإلَّا ـ أي وإنْ لم تكنْ في الحيِّزِ الأوَّلِ بل في الحيِّزِ الآخرِ ـ، فهوَ الحركة لأنَّها: عبارةٌ عن الكونين في مكانين.

والحيِّزُ هوَ: الفراغُ المتوهَّمُ المشغولُ بالشَّيءِ الذي لو لم يشغلهُ لكانَ خاليًا، وفي معناه: المكان.

وعرَّفَ أرسطو[1] المكانَ بأنَّهُ: سطحُ الجسمِ الحاوي المماس لظاهر المحوِي، فثبت أنَّ الأعيانَ لا تخلو عن الحوادثِ؛ لأنَّها لو كانت سابقةً على الحوادثِ كانت خاليَّةً عنها، وهوَ محالٌ، وما يستلزمُ المحالَ وهوَ السّبقُ فهوَ محالٌ، فيكونُ إمَّا مقارنًا لها، أو متأخّرًا عنها، والمقارنُ والمتأخّرُ عنها حادثٌ بالضّرورةِ، فثبتَ أنَّ الأعيانَ حادثةٌ أيضًا.

وإذا ثبت هذا ثبتَ حدوثُ العالَمِ لأنَّه إذا انحصرَ في القسمين الحادثين أعني: الأعيان والأعراضَ، كانَ حادثًا أيضًا ضرورةً، فخلاصةُ كلامهِ على الإجمالِ: إنَّ العالَمَ محدَثٌ لأنَّهُ اسمٌ لما سوى اللهِ تعالى، وما سوى الله تعالى حادثٌ فالعالَمُ حادثٌ، أمَّا الصُّغرى فظاهرةٌ، وأمَّا الكبرى فلأنَّ ما سوى اللهِ تعالى قسمان: أعيانٌ

---

(١) أَرِسْطُو هو فيلسوف يوناني وتلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر. وهو مؤسس مدرسة الفلسفة المشائية والتقاليد الأرسطية، عاش بين (٣٨٤ ق. م ـ ٣٢٢ ق. م).

وأعراضٌ، والأعيانُ لا تخلو عن الأعراضِ وهيَ حادثةٌ، فالأعيانُ لا تخلو عن الحادثِ، ونضمّ النّتيجة أعني قولنا: الأعيانُ لا تخلو عن الحادثِ، إلى مقدمةٍ مبرّهنةٍ وهي قولنا: كلُّ ما لا يخلو عن الحوادثِ فهوَ حادث، ينتج المطلوبَ.

هذا تقريرُ ما في المتنِ، وما يفهمُ من شرحِ المصنِّفِ وفيهِ بحثٌ؛ لأنَّ العينَ في أوّلِ زمانِ حدوثها لا يكونُ ساكنًا، إذ لا يحصلُ كونان في حيّز واحد، ولا متحرّكًا إذ لم يكنْ في ذلكَ الحيّز بعدَ أنْ كانَ في حيّز آخرَ، فظهرَ أنَّ قوله: **(لا يتصوَّر خلُّوها عن الحركةِ والسُّكونِ)** ليسَ بسديدٍ، اللّهمَّ إلّا أنْ يفسّرَ السُّكونَ بحصولِ العينِ في مكانهِ، فحينئذٍ كانَ في أوّلِ زمانِ حدوثهِ ساكنًا.

وقالَ أرسطو: الأفلاكُ قديمةٌ بذواتها وصفاتها المعيَّنةِ كالشَّكلِ والمقدارِ وما يجري مجراها ممّا لا ينفكُّ عنها سوى الأوضاعِ اللّازمةِ من حركاتها فإنّها حادثة.

وذهبَ مَن كانَ قبلَ أرسطو من الحكماءِ إلى أنَّ جميعَ الأجسامِ سواءٌ فلكيَّةً أو عنصريَّةً قديمةٌ بذواتها محدثةٌ بصورها الجسميَّةِ والنّوعيَّةِ وبصفاتها.

ثمَّ اختلفوا في تلكَ الذّواتِ القديمةِ المتَّصفةِ بالصّفاتِ الحادثةِ، فقيلَ: كانَ أصلُ تلكَ الذّواتِ جوهرة، فنظرَ الباري تعالى إلى تلكَ الجوهرةِ بنظرِ الهيبةِ فذابَت تلكَ الجوهرةُ وصارتْ ماءً، ثمَّ حصلَ الأرض[1] منهُ بالتّكثيفِ، والنّارِ والهوى بالتَّلطيفِ وحصلَ السّماءُ من دخانِ النّار. وقيلَ: كانَ ذلكَ الأصلُ هواءً وحصلَ منهُ النّارُ بالتّلطيفِ والاحزانِ بالتكثيفِ. وقيلَ: كان ذلكَ الأصلُ نارًا، وتكوّنت البواقي بالتكثيفِ وتكوّن السماء من الدخانِ.

---

(١) ب، ج: الماء.

وتوقفُ جالينوس[1] في كلِّ هذهِ الأقوالِ المنقولةِ عن هذهِ الطائفةِ، ولكلٍّ منها شبهةٌ لا يليقُ ذكرها بهذا المختصرِ.

قوله: (**وإذا كانَ حادثًا... إلخ**)، إشارةٌ إلى أنَّهُ مُحتاجٌ إلى موجدٍ قديمٍ، تقريره أنْ يقالَ: إذا ثبتَ أنَّه حادثٌ كانَ العدمُ سابقًا عليهِ، وما سبقهُ العدمُ لم يكن وجودهُ لذاتهِ، أي لم يكنْ المقتضي لوجودِه ذاتهِ، وإلَّا لما سبقهُ العدمُ، فيكونُ نسبةُ الوجودِ والعدمِ إليهِ على السَّويَّةِ، فلم يكنْ اختصاصهُ بالوجودِ دونَ العدمِ خصوصًا بعدَ ما كانَ عدمًا إلَّا بتخصيصِ مخصّص.

ولهذا لا يثبتُ البناءُ بدونِ الباني، ولا بدَّ لهُ من محدثٍ يحدثهُ ويخصِّصهُ بالوجودِ، ويجبُ أنْ يكونَ ذلكَ المحدِثُ واجبُ الوجودِ، أي يكونُ وجودهُ من مقتضياتِ ذاتهِ، وإلَّا كانَ جائزَ الوجودِ أو ممتنعَ الوجودِ، لأنَّ كلَّ ما تصوَّرهُ العقلُ فهوَ بالنسبةِ إلى الخارجِ إمَّا: واجبٌ، أو ممتنعٌ، أو ممكنٌ، لأنَّ ذاتهُ إن اقتضتْ وجودهُ في الخارجِ فهوَ الواجب، وإلَّا فإن اقتضت عدمهُ فيهِ فهوَ الممتنعُ، وإنْ لم تقتضِ شيئًا منهما فهوَ الممكن.

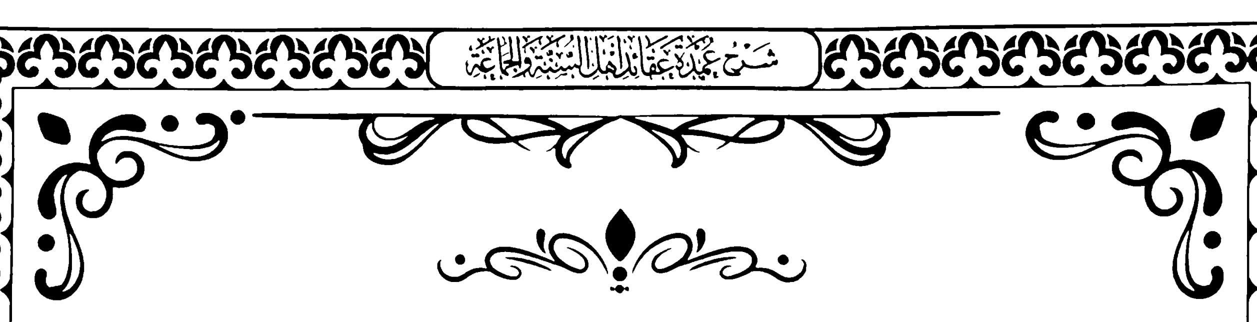
فلما لم يكنْ ذاتهُ مقتضيًا لهُ، بقي القسمانُ الأخيران، لكن استحالتهما ظاهرةٌ، أما الممتنعُ فلأنَّ صدورَ الوجودِ من المعدومِ مما لا يخفى امتناعهُ على أحدٍ.

وأمَّا الثَّاني فلأنَّا ننقلُ الكلامَ فيهِ فنقول: لا بدَّ لهُ من مخصّصٍ آخرَ، وذلكَ الآخرُ إمَّا واجبُ الوجودِ أو جائزُ الوجود، فإنْ كانَ الأوَّلُ ثبتَ المدَّعى، وإنْ

(١) هو طبيب إغريقي ولد في بيرغامون سنة ١٢٩ وتوفي سنة ٢١٦. كان أكبر أطباء اليونان وأحد أعظم أطباء العصور القديمة.

كانَ الثَّاني فالكلامُ فيهِ كالكلامِ في الأوَّلِ إلى أن يتسلسلَ وهوَ باطلٌ، أو ينتهي إلى مَن هوَ واجبُ الوجودِ وهوَ المطلوب.

۞ ۞ ۞



[فصل: وحدانيّة الصانع]

قوله: (**فصل: صانعِ العالَمِ واحدٌ**) لمَّا ثبتَ أنَّ العالَمَ مُحدَثٌ ومُحدِثُهُ قديمٌ، أراد أن يُبيّنَ أنَّ ذلكَ المحدِثَ القديمَ واحدٌ، فقالَ: (**صانعُ العالَمِ واحدٌ**) خلافًا للثَّنويَّةِ وهم: طائفةٌ يقولونَ: إنَّ للعالمِ صانعين، يحدثُ عن أحدهما الخيرَ، واسمهُ عندهم النّور أو (يزْدان)، وعن الآخرِ الشَّرَ والفسادَ، واسمهُ عندهم الظّلمةُ أو (أهْرَمن)، واتفقوا على قِدَمِ (يزدان) واختلفوا في (أهرمن)، فزعمَ بعضهم أنَّهُ قديمٌ وزعمَ بعضهم أنّهُ حدَثَ من فكرةٍ رديَّةٍ حصلتْ من (يزدان)، وقالوا: لأنَّ فاعلَ الشَّرِ شريرٌ وفاعلُ الخيرِ خيّر، والفاعلُ الواحدُ يمتنعُ أن يكونَ خيّرًا وشريرًا معًا.

قلنا: إنَّ الخيّرَ إن كان قادراً على دفعِ الشَّرِ عن الشّريرِ، ولم يفعلْ أوّلاً، فإنْ كانَ الأوَّلُ فيكونُ هوَ أيضًا شرّيرًا؛ لأنَّ الرّاضي بأفعالِ الشِّريرِ شريرٌ، وإنْ كانَ الثَّاني كانَ عاجزًا فلا يصلحُ للألوهيّة.

وخلافًا لبعضِ النَّصارى أيضًا فإنّهم ذهبوا إلى ألوهيَّةِ عيسى ومريم عليهما السّلام أيضًا، كما قالَ الله تعالى: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ١١٦]، وقال الله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣].

قلنا: احتياجهما إلى الطَّعامِ كما قالَ تعالى: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾

[المائدة: ٧٥]، دليلُ حدوثهما والحادثُ لا يكونُ إلهًا.

وخلافًا للطّبائعيّةِ أيضًا وهم: طائفةٌ يقولونَ: بأنَّ الحرارةَ والبرودةَ والرّطوبةَ واليبوسةَ آلهةٌ. قلنا: هذهِ كلّها أعراضٌ، وقد بيّنا حدوثها.

وخلافًا للأفلاكيّة أيضًا وهم: طائفةٌ عبدوا الكواكبَ، ويقولونَ بآلهتها. قلنا: هذهِ متّصفةٌ عندكم بالسّعد والنّحسِ والخسوفِ والكسوفِ والطّلوعِ والغروبِ، والكلُّ دليلٌ على أنّها مُسخَّراتٍ لخالقِ الأرضِ والسّمواتِ.

وإذ تقدّر هذا فنقولُ: استدلَّ المصنِّفُ رحمه الله على وحدانيّةِ اللهِ تعالى بالدّليلِ المشهور عندَ المتكلّمين وهوَ الذي يسمّونه: دليلُ التّمانعِ وتقريره أنْ يقالَ: صانعُ العالمِ واحدٌ، إذ لم يكن واحدًا لكانَ متعدّدًا، وأقلّه اثنان، لكن الثّاني باطلٌ، أمّا الملازمةُ فظاهرةٌ، وأمّا بطلانُ الثّاني: فلأنّا لو قدّرنا إلهين متساويي القدرة فإنَّ أحدهما لو أراد حياةَ شخصٍ، فإنْ أمكَن أن يكونَ للآخرُ إرادةَ موتهِ فلنفرضه، فحينئذٍ إما أنْ يحصلَ مرادهما فيلزمُ اجتماعَ النّقيضين، أو لا يحصل شيءٌ منهما فيلزمُ ارتفاعَ النّقيضين وتعجيزهما أيضًا لتعطّلِ إرادتهما وامتناعِ ما يريدُ كلُّ واحدٍ إثباتهُ بمنع صاحبه إيّاه، إذ لولا إرادةُ صاحبه ضدَّ مُرادهِ لحصلَ مرادهُ ونفذت مشيئته.

أو يحصلُ مرادُ أحدهما وحدهُ، فيلزمُ عجزَ الآخرِ الذي لم يحصلْ مرادهُ، وهوَ أيضًا باطلٌ؛ لأنَّ العجزَ من أماراتِ الحدوثِ.

وإن لم يمكن إرادةَ موتهِ فيكونُ المانعُ من إرادةِ الموتِ إرادةُ الآخرِ الحياةَ، فيلزمُ عجزه، إذ القادرُ هوَ الذي إنْ شاءَ فعلَ وإنْ شاءَ تركَ، والعاجزُ لا يكونُ إلهًا.

فإنْ قيلَ: لم لا يجوزَ أنْ يكونا مريدين شيئًا واحدًا، لا بأنْ تكونَ إرادةُ

أحدهما مانعةٌ من إرادةِ الآخرِ، بل لأنَّ كلًّا منهما يريدُ الأصلح، والأصلح لا يكونُ إلَّا طرفًا واحدًا.

أجيب: بأنَّ كونَ الفعلِ أصلح في نفسهِ مبنيٌّ على القولِ بالحسنِ والقبحِ العقليينِ، وهوَ باطلٌ لما ذُكِرَ في المطولاتِ.

قوله: (**فإنَّ أحدهما**) تعليلٌ لقولهِ: (**لثبتَ بينهما تمانعٌ**) اعلمْ انَّ هذا الدَّليلَ مدخولٌ فيهِ؛ لأنّهُ إنّما يدلُّ على نفي إلهين متساويي القدرةِ في حالةٍ واحدةٍ، لا على نفي إلهين مطلقًا، فاللّازمُ من الدَّليلِ غيرَ مطلوبٍ، والمطلوبُ غيرُ اللّازمِ.

وإذا ثبتَ أنَّ وجودَ الصّانعين محالٌ، ثبتَ أنَّهُ ليسَ بمتعدّد، فكانَ واحدًا، إذ ليسَ الواسطةُ بينَ الواحدِ والمتعدِّد، والمدّعى: أنَّ ذلكَ الواحدَ قديمٌ، إذ لو لم يكن قديمًا لكانَ حادثًا، لكنّ الثّاني باطلٌ، أما بيانُ الملازمةِ فلأنّهُ لا واسطةَ بينهما، لأنَّ القديمَ: ما لا ابتداءَ لوجودهِ، والحادثُ: ما لوجودهِ ابتداءٌ، ولا واسطة بينَ السَّلبِ والإيجابِ.

وأمَّا بيان بطلانِ الثَّاني: فلأنّهُ لو كانَ حادثًا لاحتاجَ إلى مُحدثٍ لما مرَّ من أنَّ كلَّ حادثٍ هوَ جائزُ الوجودِ، وكلُّ ما كانَ شأنهُ ذلكَ كانَ مفتقرًا إلى محدثٍ، وينقل الكلامُ إلى الثَّاني والثَّالثِ وهلمّ جرًّا إلى أنْ يتسلسلَ.

وهو أي التَّسلسلِ باطل؛ لأنّ المجموعِ ممكنٌ لاحتياجهِ إلى كلٍّ واحدٍ واحد من أجزاءِ الممكنةِ، وكلُّ ما كانَ محتاجًا إلى الممكنِ فهوَ أولى بالإمكانِ، فكانَ المجموعُ ممكنًا، فلا بدَّ لهُ من مؤثِّرٍ مستقلٍّ، وهوَ إما كلّ الآحاد وهوَ باطلٌ؛ لأنّها نفسهُ واستحالَ أن يكونَ الشّيءُ علّة لنفسهِ، لأنَّ المؤثِّرَ متقدِّمٌ على الأثرِ بالرّتبةِ، وتقدُّمِ الشّيءِ على نفسهِ مُحالٌ، وإمّا كلُّ واحدٍ من أفرادهِ وهوَ باطلٌ

أيضًا، لامتناعِ تواردِ عللٍ مستقلّةٍ على معلولٍ واحدٍ بالشّخصِ، وإمّا فردٌ واحدٌ من أفرادهِ وهوَ أيضًا باطلٌ، لأنَّ العلّةَ المستقلّةَ للمجموعِ علّةٌ لكلِّ واحدٍ واحد من آحادِه، ومن جملةِ تلكَ الآحادِ نفسه، فيكونُ علّةً لنفسهِ، وقد بيّنّا بطلانهُ.

وأما أمرُ الخارجِ عن المجموعِ، والخارجِ عن كلِّ الممكناتِ لا يكونُ ممكنًا، وإلّا لكانَ داخلًا في المجموعِ هذا خَلْفٌ[1]، فيكونُ واجبًا، فحينئذٍ يلزمُ انتهاءَ جميعِ الممكناتِ إلى موجودٍ واجبٍ لذاتهِ، وهوَ المرادُ بالقديمِ.

فإنْ قيلَ: ما ذكرتم يدلُّ على إثباتِ القديمِ لا على إبطالِ التَّسلسُلِ وهوَ المطلوبَ لا هو.

قلنا: يلزمُ من إثباتِ الواجبِ إبطالُ التَّسلسلِ، لأنَّ السّلسلةَ تنتهي إليهِ، إذ لو كانَ بعدهُ علّةً أخرى لكانَ ممكنًا لا واجبًا، وقد ثبتَ أنَّهُ واجبٌ هذا خَلْف، فحينئذٍ يلزمُ إبطالَ التَّسلسلِ وهوَ المدّعى.

واعلمْ أنَّ قولهَ: **(إذ لو لم يكن قديمًا... إلخ)** مستدركٌ؛ لأنَّهُ بيّنَ في الفصلِ الذي قبلهُ أنَّ الصَّانعَ قديمٌ ولا يحتاجُ إلى التّكرارِ، اللّهمَّ إلّا أنْ يقالَ: أرادَ أنْ يبينَ إبطالَ التَّسلسلِ أيضًا، وفيهِ تعسُّفٌ أيضًا، إذ الصَّوابُ حينئذٍ أن يذكره هنا.

فائدة: اعلمْ أنّهم اختلفوا في معنى الواحدِ والأحدِ، قالَ بعضهم: كلاهما بمعنى، وقالَ بعضهم: لا، بلْ يفيدُ كلُّ واحدٍ منهما ما لا يفيدُ الآخرُ، فإنَّ الواحدَ: المتفرِّدَ بالصِّفاتِ، كما يقالُ: فلانٌ واحدُ زمانهِ، وحيدُ أقرانهِ، يعنونَ بذلكَ: تفرُّدهِ بصفاتٍ لا يشاركهُ فيها غيرهُ من أهلِ الزّمانِ.

والأحدُ: المتفرِّدُ بالذّاتِ بحيثُ لا يقبلُ الانقسامَ، ولهذا قالَ بعضهم في

---

(١) هَذَا خَلْفٌ مِنَ القولِ: أي رَديء. ينظر: لسان العرب (٩/ ٨٥).

وصفِ اللهِ تعالى: أحدٌ في ذاتهِ واحدٌ في صفاتهِ، فمعنى قولهم: هوَ أحدٌ في ذاتهِ، إنَّ ذاتهُ لا تقبلُ التّجزئةَ والانقسام، ولا يتصوَّرُ لهُ المثلَ، فما سواهُ ليسَ بأحدٍ بالإضافةِ إلى جنسٍ أو نوعٍ.

مثلًا إذ قيلَ: أحدُ الأشخاصِ فهوَ أحدٌ بالإضافةِ إلى جميعِ الأشخاصِ في ذاتهِ، لأنهُ يشتملُ على أجزاء وأعضاء وأبعاض كاليدِ والوجهِ وغيرهما، وكذا لو قيلَ: الجبهة أحدُ أعضائهِ، فهيَ بالنّسبةِ إلى جميعِ الأعضاءِ إلى ذاتهِ وهلمَّ جرًّا إلى أنْ ينتهي إلى الجزءُ الذي لا يتجزّأ، فهوَ أيضًا ليسَ أحدًا بذاتهِ؛ إذ لو قدّرنا جزءًا آخرَ بجنبهِ من جنبهِ يصيرُ كلاهما اثنين، ولو كانَ أحديّتهُ بذاتهِ ما صارَ اثنين بانضمامِ غيرهِ إليهِ، مع قيامِ ذاتهِ الموجبةِ لأحديّتهِ، فثبتَ أنَّ الأحدَ بذاتهِ هوَ الذي لا يتصوُّرَ لهُ المثلُ، فيستحيلُ انضمامُ غيرهِ إليهِ، وهوَ الله جلَّ جلاله.

ومعنى قولهم: هوَ واحدٌ في صفاتهِ، منفردٌ بها عن غيرهِ نحوَ الجلالِ والعظمةِ والكبرياءِ والقدرةِ المحيطةِ بسائرِ المقدوراتِ، والعلمِ الذي لا يعزبُ عنهُ مثقالُ ذرةٍ في السَّماءِ والأرضِ، فلا يتصوَّرُ أنْ يشاركهُ غيرهُ في هذهِ الصِّفاتِ، فثبتَ أنّهُ واحدٌ في صفاتهِ، وبطلَ ادّعاءُ المعتزلةِ توحيدُ اللهِ بنفي الصِّفاتِ؛ لأنَّ إثباتَ هذهِ الصِّفاتِ بهذا المعنى لا ينافي الوحدةَ.

واعلمْ أنَّ كلًّا من الأحدِ والواحدِ يجوزُ أن يستعملَ بدلًا عن الآخرِ عندَ من فرَّقَ بينهما بطريقِ التَّوسُّعِ والمجازِ.

❁ ❁ ❁

[فصل: صانعِ العالمِ ليسَ بعرَضٍ]

قوله: (فصل: صانعِ العالمِ ليسَ بعرَضٍ... إلخ) لما بيَّنَ أنَّ صانعَ العالمِ واحدٌ لا شريكَ لهُ، أرادَ أنْ ينزَّهه عن الصِّفاتِ التي تستحيلُ على اللهِ تعالى، فقالَ: (**صانعُ العالمِ ليسَ بعرَضٍ؛ لأنَّ العرضَ يستحيلُ بقاؤه... وما يستحيلُ بقاؤهُ لا يكونُ قديمًا**)؛ فالعرَضُ لا يكونُ قديمًا، وقد بيَّنا إنهُ تعالى قديمٌ، أمَّا الأوَّلُ فلأنَّ العرَضَ لو كانَ باقيًا، لكانَ بقاؤه إمَّا قائمًا بهِ أي بذلكَ العرَضِ أو بغيرهِ، والأوَّلُ محالٌ؛ لأنَّ البقاءَ عرَضٌ أيضًا لأنَّ العرَضَ: عبارةٌ عن معنىً زائدٍ على الذَّاتِ، والبقاءُ كذلكَ، لأنهُ عبارةٌ عن استمرارِ الوجودِ، وهوَ زائدٌ على الذَّاتِ بدليلِ نفي صحّةِ نفي البقاءِ عن ذاتٍ وجدتْ ثمَّ انعدمتْ في الزَّمانِ الثَّاني كقولنا: (وجدَ ولم يبقَ) ولو لم يكنْ زائدًا لما جازَ نفيهُ عنها كما لا يجوزُ نفي الوجودِ على الذَّاتِ الموجودةِ كقولنا: (وجد ولم يوجدْ) لاستلزامهِ التَّناقضَ لنفيهِ بعدَ الإثباتِ، فلا يكونُ قائمًا بالعرَضِ، لأنَّ العرَضَ لا يقومُ بالعرَضِ.

وهذا مذهبُ المتكلِّمينَ، واستدلّوا عليهِ: بأنَّ معنى قيام الشّيءِ بالشّيءِ هوَ حصولُ شيءٍ في الحيّز تبعًا لحصولِ محلّهِ في ذلكَ الحيِّز كقيامِ السَّوادِ بالجسمِ، فلو قامَ عرضٌ بعرَضٍ وجبَ حصولُ عرَضٍ في حيِّزٍ تبعًا لحصولِ عرَضٍ آخرَ، فوجبَ أن يكونَ المتبوعُ في التَّحيُّزِ عرَضًا، لكنّ المتبوع في التَّحيُّزِ لا يكونُ إلَّا جوهرًا، إذ الجوهرُ هوَ: المتحيِّزُ بالذَّاتِ.

والفلاسفةُ جوَّزوا قيامَ العرَضِ بالعرَضِ، وقالوا: معنى قيامِ الشّيءِ بالشّيءِ كونهُ متَّصفًا بهِ، فحينئذٍ يجوزُ أن يكونَ العرَضُ متَّصِفًا بالعرَضِ كاتِّصافِ الحرَكةِ بالسُّرعةِ والبطء كقولنا: حركةٌ سريعةٌ.

اعلمْ أنَّ ظاهرَ كلامهِ يُشْعرُ بأنَّ الوجودَ ليسَ زائدًا على الذَّاتِ كما هوَ مذهبُ أبي الحسنِ الأشعري(١)، فإنَّ الوجودَ عندهُ عينٌ في الواجبِ والممكنِ، وكذا مذهبُ الفلاسفةِ في الواجبِ.

ومذهبُ أهلِ التَّحقيقِ: إنّهُ زائدٌ على الذَّاتِ في الجميعِ؛ لأنَّ الموجوداتِ متشاركةٌ في الوجودِ متخالفةٌ في الماهيَّةِ، وما بهِ الاشتراكُ غيرَ ما بهِ الاختلافُ، لكنَّا قيّدنا الذَّاتَ بالوجودِ حيثُ قلنا: لا يجوزُ نفيُ الوجودِ عن الذَّاتِ الموجودِة لئلّا يكونُ كلامهُ بمعزلٍ عن مذهبِ أهلِ التَّحقيقِ، ولا إشارة إلى أنَّ مرادهُ بالذَّاتِ هيَ المتَّصفةُ بالوجودِ.

وأمَّا الثَّاني: أي كونهُ قائمًا بغيرهِ فلأنّهُ حينئذٍ يكونُ الباقي ذلكَ الغيرَ لا العرَضَ فلا يكونُ حينئذٍ باقيًا أيضًا، وأمَّا الثَّاني أي الكبرى من القياسِ وهيَ قولنا:

---

(١) هو: علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري: مؤسس مذهب الأشاعرة، كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. ولد في البصرة سنة (٢٦٠هـ)، وتلقى مذهب المعتزلة، ثم رجع وجاهر بخلافهم. قيل: بلغت مصنفاته ثلاثمائة كتاب، منها «الموجز الكبير» و«الردُّ على المجسمة» و«مقالات الإسلاميين» جزءان، و«الإبانة عن أصول الديانة» و«رسالة في الإيمان» و«مقالات الملحدين» و«الرد على ابن الراونديّ» و«خلق الأعمال» و«الأسماء والأحكام» و«استحسان الخوض في الكلام» و«اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» ويعرف باللمع الصغير. وغيرها، توفي ببغداد سنة (٣٢٤هـ). ينظر: طبقات الشافعية (٢/ ٤٠٦) والأعلام (٤/ ٢٦٣) والمقريزي (٢/ ٣٥٩)، والفهرست لابن النديم (ص ٢٢٥).

وما يستحيلُ بقاؤهُ لا يكونُ قديمًا فظاهرٌ؛ لأنَّ القديمَ واجبُ الوجودِ لذاتِه وما يكونُ شأنهُ ذلكَ يستحيلُ العدمُ عليهِ فيكونُ قديمًا، فلا يوصفُ بأنّهُ عرَض.

قوله: (**بخلافِ اتّصافِ السَّوادِ**) جوابٌ عن سؤالٍ عسى يَرِدُ على قولهِ: (**العرَضُ لا يقومُ بالعرَضِ**) تقديرهُ أنْ يقالَ: قولكَ هذا منقوضٌ بالسَّوادِ واللّونيَّةِ، لأنَّ اللونيَّةَ عرَضٌ قائمٌ بالسَّواد.

وتقريرُ الجوابِ أنْ يقالَ: لا نسلّم ذلكَ وإنّما يكونُ كذلكَ أن لوَ كانت زائدةً على ذاتِ السَّوادِ، وليسَ كذلكَ بل هيَ داخلةٌ في ماهيّتِهِ؛ لأنَّ السَّوادَ مركّبٌ من اللّونيَّةِ ومن خصوصيّةِ السَّوادِ، وهيَ قابليّةُ البصرِ فلا يصحُّ للنَّقضِ.

قوله: (**أو بغيرِهِ**) قسيمٌ لقولهِ: (**فإمَّا أنْ يكونَ قائمًا بنفسه**).

قوله: (**وما يستحيلُ**) كبرى لقولهِ: (**لأنّهُ يستحيلُ بقاؤهُ**) ويمكنُ أن يُستدلَّ على أنَّهُ ليسَ بعرَضٍ بوجهٍ آخرَ وهوَ أنْ يقالَ: إنَّهُ ليسَ بعرَضٍ؛ لأنّ العرَض قائمٌ بجسمٍ أو حالّ فيه، وكلّ جسمٍ حادث، فالقائمُ به أو الحالّ فيهِ أولى بالحدوثِ، وقد بيَّنا أنَّه قديمٌ لا يحومُ حولهُ الحدوثُ والإمكان.

أو نقولُ: صانعُ العالمِ حيٌّ عالمٌ قادرٌ مريدٌ خالقٌ وغيرَ ذلكَ من صفاتِ الكمالِ كما سيأتي، وهذه الأوصافِ كلّها تستحيلُ على الأعراضِ لأنَّها لا تكونُ إلّا لموجودٍ قائمٍ بنفسهِ مستقلٍّ بذاتِه.

[وليس بجوهر]

قوله: (**وليسَ بجوهرٍ... إلخ**) وصانعُ العالمِ ليسَ بجوهرٍ خلافًا للنَّصارى، قالَ المصنِّفُ في شرحِهِ: (لأنَّه اسمٌ للقائمِ بالذّاتِ، والله تعالى قائمٌ بالذّاتِ فيكونُ

جوهرًا). وأجابَ عنه: (بأنَّ لفظ الجوهرِ لا يُنبئ عن القيامِ بالذَّاتِ لغةً، بل يُنبئ عن الأصلِ، وتحديدِ اللّفظ بما لا يُنبئ عنهُ لغةً، وإخراجُ ما يُنبئ عنهُ لغةً عن كونهِ حدًّا لهُ جهلٌ فاحشٌ)[1].

أقولُ: فيهِ تعسّفٌ؛ لأنَّهُ حينئذٍ نزاعٌ لفظيٌّ لا يخفى على المتأمِّلِ، واستدلَّ على أنَّه ليسَ بجوهرٍ بوجهين: أحدهما: إنّهُ أصلُ المركّباتِ، ولهذا اسمُ الجزءِ الذي لا يتجزّى جوهرًا، لأنّهُ أصلُ المركّباتِ، والله ليسَ بأصلٍ للمركّباتِ فلا يكونُ جوهرًا.

والثَّاني: إنَّ الجوهرَ المتحيِّز الذي لا ينقسمُ متحيّز، وكلُّ متحيّزٍ لا يخلو عن الحركةِ والسُّكونِ، وكلُّ ما لا يخلو عن الحركةِ والسُّكونِ حادثٌ، فالجوهرُ حادثٌ، وقد بيّنا أنَّ صانعَ العالَمِ قديم.

[وليسَ بجسم]

قوله: (**وليسَ بجسمٍ**) لأنَّا بيَّنا أنَّ الجسمَ اسمٌ للمتركّبِ من الجواهرِ، وإذا استحالَ كونهُ جوهرًا استحالَ كونهُ جسمًا، لأنَّ انتفاء الجزءِ مُلزم لانتفاء الكلِّ.

أو نقولُ: كلُّ جسمٍ مركّبٍ، وكلُ مركّبٍ ممكنٍ لاحتياجهِ إلى جزئيهِ، فكلُّ جزءٍ ممكنٍ، وقد بيَّنا أنَّهُ منزَّهٌ عن الإمكانِ.

وجوَّزَ جماعةٌ إطلاقَ الجسمِ عليهِ، وهؤلاءِ فرقتان: فرقةٌ يعنوَن بهِ: المتركّبَ والمتبعِّضَ وهم اليهودُ وكثيرٌ من الرَّوافضِ والحنابلةِ، فهم مخطئونَ لفظًا ومعنىً.

أمَّا لفظًا فلمّا سيجيئ، وأمَّا معنىً فلأنَّ كثرةَ الأجزاءِ والتَّبعّضِ والتَّجزّي

(١) الاعتماد (ص١٥٣).

محالٌ على اللهِ تعالى، لأنَّ كلَّ جزءٍ منهُ إمَّا أنْ يكونَ موصوفًا بصفةِ الكمالِ كالعلمِ والقدرةِ والخلقِ وغيرها أوْ لا، وكلٌّ منهما فاسد، أمَّا الأوَّل: فلأنَّهُ يفضي إلى أنْ يكونَ كلّ جزءٍ إلهًا، فيلزمُ تعدُّدَ الصَّانعِ وقد بيَّنا فساده.

وأمَّا الثَّاني: فلأنّهُ إذا لم يكن متَّصفًا بصفاتِ الكمالِ كانَ متَّصفًا بأضّدادِ تلكَ الصِّفاتِ كالجهلِ والعجزِ وغيرهما، وذلكَ من أماراتِ الحدثِ، وهوَ محال.

واعلمْ أنَّ قوله: **(لأنَّ كلَّ جزءٍ... إلخ)** بيانٌ لخطئهم في المعنى فقط، ولمَّا كانَ هذهِ الفرقةُ مشاركة للفرقةِ الثَّانيةِ في الخطإِ في الاسمِ اكتفى ببيانِ خطئهم في الاسمِ هناكَ.

وفرقةٌ يطلقونهُ عليهِ ويعنونَ بهِ القائمَ بالذَّاتِ لا المتركّبَ وهم الكراميَّةُ[1]، وهشامُ بن الحكمِ[2] في روايةٍ، فهؤلاءِ مخطئونَ لفظًا لا معنىً، لأنَّ الجسمَ للمتركِّبِ، فمن أطلقَ ولم يرِدْ بهَ معنى التَّركيب فقدْ أمالَ الاسمَ عن موجبهِ لغةً

---

(١) الكرَّامية: فرقة تنسب إلى محمد بن كرام الذي نشأ في سجستان وتوفي في بيت المقدس (سنة ٢٥٦هـ). وظهرت في القرن الثالث الهجري إلى نهاية القرن الخامس الهجري، ومن فضائحهم في باب التوحيد، قولهم ان اللّه جسم، له حد ونهاية من جهة السفل، وجوَّزوا قيام الحوادث في ذات الله ﷻ، والإيمان عندهم هو الإقرار دون اعتقاد القلب. الى غير ذلك. ينظر: الملل والنحل: البغدادي، (١/ ١٤٩).

(٢) هو: هشام بن الحكم الشيباني بالولاء الكوفي، أبو محمد، من أئمة الشيعة الإمامية. وإليه تنسب فرقة الهشامية الإمامية. ولد بالكوفة، ونشأ بواسط. وسكن بغداد وانقطع إلى يحيى ابن خالد البرمكي، كان مجسّماً، قال هشام بن الحكم في مناظرته لأبي الهذيل: إن ربه طوله سبعة أشبار بشبر نفسه، صنف كتباً منها: (الإمامة) و(الرد على المعتزلة في طلحة والزبير) و(الرد على الزنادقة) و(الرد على من قال بإمامة المفضول) و(الرد على هشام الجواليقيّ) و(الرد على شيطان الطاق). (ت١٩٠هـ). ينظر: الأعلام (٨/ ٨٥)، ولسان الميزان (٦/ ١٩٤). وسير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٤٤).

إلى غيرِهِ، ولو جازَ هذا لجازَ أن نسمِّيهِ رجلًا ونعني بِهِ القادرَ.

وأيضًا أسماءُ اللهِ تعالى توقيفيَّة، فننتهي في أسماءِ اللهِ تعالى إلى ما أنهانا إليهِ الشَّرعُ، ولهذا لا نسمِّيهِ طبيبًا وإنْ كانَ عالِمًا بالعللِ والأدويةِ، ولا فقيهًا وإنْ كانَ عالمًا بالأحكامِ.

قالوا: (إنَّهُ جسمٌ لا كالأجسامِ) كما أنكم تطلقونَ عليهِ أنَّه: (شيءٌ لا كالأشياءِ).

قلنا: قدْ وردَ بهِ الشَّرعُ قالَ الله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ ۚ﴾ [الأنعام: ١٩].

وأيضًا قولهم: إنَّهُ جسمٌ، هل يثبتونَ معنى الجسميَّةَ وهوَ التَّركُّبُ أم لا؟ فإنْ أثبتوا فقد أبطلناهُ فلا ينفعهم قولهم: لا كالأجسامِ، وإنْ لم يثبتوا فلا يكونُ جسمًا، فلا يكونُ نظيرَ ما قلنا: إنَّهُ شيءٌ لا كالأشياءِ، لأنَّا نثبتُ معنى الشّيئيّةِ أولًا، وهوَ الثُّبوتُ والوجود، ثم بعدَ ذلكَ نفيُ المشابهةِ والمماثلةِ بينهُ وبينَ سائرِ الموجوداتِ بقولنا: لا كالأشياءِ.

[وليسَ في جهةٍ ولا بذي صورةٍ]

قوله: (**وليسَ في جهةٍ ولا بذي صورةٍ... إلخ**) صانعُ العالمِ ليسَ في جهةٍ خلافًا للكراميَّةِ والمجسّمةِ، فإنّهم أثبتوا لله تعالى جهةَ الفوقِ، واستدلّوا عليهِ بالعقلِ والنَّقلِ، أمَّا العقلُ فمن وجهين: أحدهما: إنَّهُ تعالى يشاركُ الجسمَ في القيامِ بنفسهِ، فكما أنَّ الجسمَ يقتضي الجهةَ والتّحيُّزَ لقيامهِ بنفسهِ، كذلكَ الواجبُ لذاتهِ لوجوبِ المقتضى وهوَ القيامُ بنفسهِ.

والثَّاني: إنَّا نعلمُ بالبديهةِ أنَّ كلَّ موجودين فُرِضا لا بدَّ أنْ يكونَ أحدهما ساريًا في الآخرِ كالجوهرِ والعرضِ القائمِ بِهِ السّاري فيهِ، أو يكونُ مباينًا عن الآخرِ في الجهةِ كالسَّماءِ والأرضِ، والله سبحانهُ وتعالى ليسَ محلًّا للعالمِ حتّى يكونَ العالمُ ساريًا فيهِ، ولا حالًّا في العالمِ حتّى يكونَ ساريًا في العالمِ، فيكونُ مباينًا في الجهةِ، فيكون الواجبُ في جهةٍ وهوَ المطلوبُ.

وأمَّا النَّقلُ فآياتُ مُشعرةٍ بالجسميَّةِ وبكونهِ في جهةٍ وحيِّزٍ، كما سنذكرُ في آخرِ الفصلِ، على أنَّ الأمّةَ أطبقتِ على رفعِ الأيدي إلى السَّماءِ عندَ التَّضرّعِ والدُّعاءِ.

وكذا روي: (أنّ رجّلا جاءَ بأمَةٍ إلى النّبي ﷺ، وقالَ: إنَّ عليَّ كفارةٌ أفأعتقها عن كفارتي؟ فقالَ لها النبيُ عليهِ السَّلامُ: أينَ اللهَ؟ فأشارتْ إلى السَّماءِ، فقالَ النبيُ عليهِ السَّلامُ: اعتقها فإنَّها مؤمنةٌ)[1].

فلما ثبتَ أنَّ لهُ جهة، يجبُ أنْ يكونَ تلكَ الجهة أشرفُ الجهاةِ وهو الفوق.

أجيب عن الدَّليلِ الأوّل من العقليتين: بأنَّا لا نسلّم أنَّ المقتضي للجسمِ الجهةُ هوَ قيامهُ بنفسهِ، بل الجسمُ يقتضيها بحقيقتهِ المخصوصةِ وهيّ غيرُ مشتركةٍ، فلا يلزمُ ما ذكرتم.

وعن الثَّاني: بأنَّا لا نسلّم أنَّ كلَّ موجودين فُرِضا ينحصرُ فيما ذكرتم، كيفَ

---

(١) ينظر: الآثار للإمام محمد بن الحسن الشيباني (٣٧٥)، وعبد الرزاق (١٦٨١٥) وأبو داود (٣٢٨٢)، وابن حبان (٢٢٤٧)، والبيهقي في الأسماء والصفات (ص ٤٢١) وصحيح مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة فيها، باب: تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحته (٥٣٧)، النسائي: كتاب السّهر، باب: الكلام في الصلاة.

ولم يقع النّزاعُ إلَّا فيهِ، وبداهتهُ ممنوعةٌ لاختلافِ العقلاءِ في ذلكَ، فلو كانَ كونه تعالى في جهةٍ بديهيًّا لما اختلفَ العقلاءُ فيهِ لعدمِ الاختلافِ في البديهيَّاتِ.

نعمْ إنَّ كلَّ موجودين لا يتصوَّرُ إلَّا أن يكونَ أحدهما بجهةٍ من الآخرِ فيما إذا كانَ كلُّ واحدٍ منهما قابلًا للجهةِ، فأمَّا مَن هوَ خالقُ الجهاتِ، فهوَ مُنزَّهٌ عن الاتِّصافِ بالجهةِ.

هذا لمن يقولُ: لا يتصوَّرُ موجودٌ إلَّا أنْ يكونَ متَّصلًا بالعالمِ أو منفصلًا عنهُ، أو داخل العالمَ أو خارجًا عنهُ.

فنقولُ: بلى إذا كانَ موجوداً قبلَ الاتِّصالِ والانفصالِ والخروجِ والدُّخولِ.

ولمن يقول: القائمُ بالنَّفسِ إمَّا أنْ يكونَ متحرِّكًا أو ساكنًا.

فنقولُ: هذا في حقِّ مَن يقبَلَ الحركةَ والسُّكونَ، وأمَّا خالقُ الحركةِ والسُّكونِ فتعالى عن ذلكَ علوًّا كبيرًا.

وأمَّا الجوابُ عن الآياتِ فسنذكر.

وأمَّا الجوابُ عن إجماعِ الأمّةِ على رفعِ الأيادي إلى السَّماءِ عندَ التَّضرّعِ والدّعاءِ: فهوَ كالتَّوجهِ في الصَّلاةِ إلى جهةِ الكعبةِ، مع أنَّ الخصمَ معترفٌ بأنَّهُ منزَّهٌ عن الحلولِ فيها.

ثمَّ المعنى في ذلكَ أنَّ خزائنَ أرزاقِ العبادِ أودعتْ في السَّمواتِ، قالَ الله تعالى: ﴿وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزۡقُكُمۡ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذاريات: ٢٢] وكذا الملائكةُ الَّتي تنزلُ بأرزاقِ العبادِ تنزل من السَّماءِ، والإنسانُ مجبولٌ على الميلِ إلى التَّوجهِ إلى جهةٍ يتوقَّعُ منها حصولُ مقصود، كالسُّلطانِ إذا وعدَ العسكرَ الخُلَعَ والأرزاقَ يميلونَ إلى

التَّوَجّهِ إلى الخزائنِ، وإنْ اتّفقوا على أنَّ السُّلطانَ ليسَ فيها.

وأمَّا الجوابُ عن حكايةِ الأمَةِ: فإنَّها تحتملُ أنَّها كانت أعجميَّةً لا تقدرُ أن تفصحَ عمَّا في ضميرها من اعتقادِ التَّوحيدِ بالعبارةِ، فيعرفُ بالإشارةِ أنَّ معبودها إلهُ السَّماءِ[1].

أو يقالُ: حكمُ النبيِّ ﷺ عندَ إشارتها إلى السَّماءِ بكونها مؤمنةً باعتبارِ أنَّهُ يظنُّ أنَّها من عبدةِ الأوثانِ فبإشارتها إلى السَّماءِ علمْ أنَ معبودهُ ليسَ من الأصنامِ.

وأمَّا قولهم: الفوقُ أشرفُ الجهاتِ فباطلٌ؛ لأنَّ الفوقَ والتّحتَ واليمينَ والشِمالَ كلُّها محدثةٌ بأحداثِ اللهِ تعالى إياها بواسطةِ خلقِ الحيوانِ، إلَّا أنَّهُ إذا خلقَ لهُ طرفين أحدهما يعتمدُ على الأرضِ ويسمَّى رِجلًا والآخرُ يقابلهُ ويسمَّى رأسًا، فحدثَ اسمُ الفوقِ لما يلي جهةَ الرَّأسِ، واسمُ السّفلِ لما يلي جهةَ الرِّجلِ، وكذا الكلامُ في اليدينِ.

فالجهةِ الواحدةُ قد تكونُ فوقًا بالإضافةِ إلى حيوانٍ، تحتًا بالإضافةِ إلى شخصٍ آخرَ، كقائمٍ في بيتٍ ونملةٍ تدبُّ على فوقِ السَّقفِ، فوق بالإضافةِ إلى

---

(١) حديث الجارية من الأحاديث المجمع على تأويله، ذكر هذا الإجماع الإمام النووي عن القاضي عياض في (المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج) (٥/ ٢٤). وذكره السبكي في (شرح عقيدة أبي منصور) (ص٥٦). أما عند أهل السنة الذين ينفون الجهة والمكان فتأويله بالمكانة والعلو، وأما عند المجسمة مع أنهم قائلون بالجهة والمكان؛ فهو ليس على ظاهره عندهم أيضًا؛ لأنهم جميعًا يقولون: إن معبودهم متمكّن فوق العرش، والسماء تحت العرش. فلم يستشهد به الكرامية في عقائدهم لأنه عليهم لا لهم. أما من احتج من المجسمة بالحديث في هذه الأيام فهو من باب التشغيب لا أكثر، لأنهم عند المحاججة يأوّلون السّماء بالسّمو، ويؤولون (في السماء) بـ(على السماء)، فكان الحديث على التأويل عندهم، مع أن ليس من مذهبهم التأويل وترك ظواهر النصوص.

النَّملة إليهِ، تحت بالإضافةِ إلى النَّملةِ.

فثبتَ أنَّ الفوقيَّةَ والتَّحتيَّةَ إنما هيَ بالإضافةِ إلى الرِّجلِ والرَّأسِ، فمن استحالَ أن يوصفَ الله بالرَّأسِ والرِّجلِ واليمين واليسارِ، كانَ الفوقُ والتَّحتُ بالإضافةِ إليهِ على وتيرةٍ واحدةٍ، وما هذا شأنهُ لا يوجبُ بالاتِّصافِ بهِ خسَّة ولا شرفًا.

وذهبَ بعضُ الرَّوافضِ وبعضُ من الكرَّاميَّةِ إلى أنَّ لهُ صورةً ويدًا وأصبعًا وعينًا، واستدلّوا بالظّواهرِ كقولهِ تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]، و﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]، و﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥].

وفي الحديثِ: (إنَّ الله تعالى خلقَ آدمُ على صورتهِ)[1]. وفيهِ: (قلوبُ العبادِ بينَ أصبعينِ من أصابعِ الرحمنِ)[2]. وغيره. والجوابُ عنهم يُذكرُ في آخرِ الفصلِ.

فلمَّا بيَّنَّا ما ذهبَ إليهِ المخالفُ لنا، فنقولُ: استدلَّ المصنِّفُ رحمه الله على أنَّهُ ليسَ في جهةٍ من الجهاتِ ولا لهُ صورةٌ من الصُّورِ بأنَّهُ: إنْ كانَ لهُ جهةٌ وصورةٌ فإمَّا أنْ يكونَ لهُ جميعُ الجهاتِ والصّورِ أو البعضُ منهما، وكلاهما باطلٌ، أمَّا الأوَّلُ فلأنَّ اجتماعها عليهِ محالٌ لتنافيها في نفسها، وأمَّا الثَّاني فلأنَّ بعضَ الجهاتِ ليسَ أولى من البعضِ لاستواءِ الكلِّ في إفادةِ المدحِ والنَّقصِ لمَّا

---

(١) حديث أبي هريرة ﷺ: (إذا ضرب أحدُكم فليتَّقِ الوجهَ فإنَّ الله خلق آدمَ على صورتِه). أخرجه البخاري (٢٥٥٩)، وأبو داود (٤٤٩٣)، والنسائي في «السنن الكبرى» (٧٣٥٠) مختصراً، ومسلم (٢٦١٢) باختلاف يسير، وأحمد (٧٣٢٣).

وحديث عبدالله بن عمر ﷺ: (لا تقبِّحوا الوجهَ، فإنَّ الله خلق آدمَ على صورَةِ الرَّحمنِ). أخرجه ابن خزيمة في «التوحيد» (١/ ٨٥)، والطبراني (١٢/ ٤٣٠) (١٣٥٨٠).

(٢) أخرجه النسائي في «السنن الكبرى» (٧٧٣٧) بنحوه، وأحمد (٢٦١٣٣).

مرَّ، وكذا الصّورة، على أنَّها تحصلُ على التَّركُّبِ وهوَ محالٌ عليهِ، ولا شيءَ من المحدثاتِ يدلُّ على أولويَّةِ بعضِ الجهات والصُّورِ، فلو اختصَّ بشيءٍ منها لكانَ بتخصيص مخصِّصٍ، وذا من أماراتِ الحدثِ.

قوله: (**بخلافِ العلمِ**) هذا جوابٌ عن سؤالٍ مقدّرٍ تقديرهُ أن يقالَ: إنَّ قولكم تخصيصُ بعضِ الجهةِ والصُّورةِ لا يكونُ إلَّا بمخصّصٍ وذا من أماراتِ الحدثِ، معارضٌ بصفاتِ اللهِ تعالى، فإنَّ اتّصافِ اللهِ تعالى بها لا يكونُ إلَّا بتخصيصِ مخصَّصٍ وذا من أماراتِ الحدثِ.

وتقرير الجواب أنْ يقالَ: لا نسلِّم أنَّ الجهةَ والصُّورةَ من قبيل ما نحنُ فيهِ، فإنَّ العلمَ والقدرةَ والحياة وغيرها من صفاتِ المدحِ والكمالِ، وأضدادها كالجهلِ والعجزِ والموتِ وغيرها نقائص، فلا يليق أن يتَّصف الله تعالى بالصِّفاتِ الَّتي هيَ نقائص.

وأيضًا المحدثاتِ تدلُّ على صفاتِ الكمالِ والجلالِ لما سيجيئ، ولا تدلُّ على أضدادها، فتثبت هيّ دونَ أضدادها، فيكونُ سالمًا عن المعارضة.

[ولا يتّصفُ باللّون]

قوله: (**ولا يتَّصفُ باللونِ... الخ**) صانعِ العالمِ لا يتّصفُ باللّونِ والطَّعمِ والرّائحةِ واللّذةِ؛ لأنَّها أعراضٌ والأعراضُ كلُّها حادثةٌ، ولو اتَّصفَ بها كانَ محلًّا للحوادثِ، وقد بيَّنا أنَّ محلَّ الحوادثِ حادث، والله سبحانهُ وتعالى منزَّهٌ عن الحدوثِ، ولأنَّها تابعةٌ للمزاجِ، فلا يعقلُ إلَّا في الجسمِ، وقد مرَّ أنَّهُ ليسَ بجسمٍ.

وقد جوَّزَ الحكماءُ اللّذةَ العقليَّةَ، وقالوا: مَن تصوَّرَ كمالًا في نفسهِ فرحَ

بِهِ، ومَن تصوَّرَ في نفسهِ نقصانًا تألَّمَ قلبهُ، ولا شكَّ أنَّ كمالهُ أعظمُ الكمالاتِ فلا يبعدُ أنْ يتلذَّذَ بهِ، ومَن تصوَّرَ في نفسهِ نقصانًا تألَّمَ قلبهُ.

والجواب: إنه باطلٌ بإجماع الأمّة.

[ولا يتّصف بالكيفيّة]

ولا يتّصفُ أيضًا بالكيفيَّةِ خلافًا لبعضٍ من الكراميَّةِ، فإنهم قالوا: إنَّ اللهَ تعالى كيفيةٍ لا يعرفها إلَّا هو، لأنّ الكيفُ وهوَ: العرَضُ الذي لا يقبلُ القسمةَ واللّاقسمةَ لذاتهِ، ولا يتوقّفِ تصوُّره على تصوُّر غيرهِ كالألوانِ، وقد بيَّنا أنَّهُ ليسَ بعرَض.

[ولا يوصفُ بالمائيَّة]

ولا يوصفُ بالمائيَّةِ[1] وهيَ: الحقيقةُ النَّوعيَّةُ أو الجنسُ، لأنَّ المرادَ بهِ ما يُسألُ عنهُ بـ (ما)، وهوَ الحقيقةُ النَّوعيَّةُ أو الجنسُ كما بُيّن في علمَ آخر، وإنّما لم يوصفْ بها؛ لأنَّهُ ليسَ بمركَّبٍ لتكونَ له حقيقة نوعيَّة، ولا هوَ جزءٌ مشتركٌ بينَ الحقيقتين ليكونَ جنسًا، فلا يوصفُ بها.

ولهذا لما سألَ فرعونُ عن موسى بقولهِ: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣]؟ فأجابَ موسى عليهِ السَّلامُ بالوصفِ تنبيهًا على النّظرِ المؤدّي إلى معرفتهِ، عجَّبَ الجهلة الذين حولهُ من قولهِ بقولهِ لهم: ﴿أَلَا تَسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: ٢٥]! لأنَّهُ لم يطابقِ السّؤالَ عنه، لأنَّهُ سألهُ عن الجنسِ، لأنَّهُ لجهلهِ باللهِ تعالى اعتقدَ أنَّهُ لا

---

(١) المائية: هي الماهية، لكن السَّلف (كالإمام الماتريدي) كرهوا التَّفوُّه بلفظٍ تفوَّه به الفلاسفةُ، فأبدلوا الهاء همزة، فقالوا: المائية.

موجودَ مستقلّ بنفسهِ سوى الأجسام، كأنَّهُ قالَ: أيُّ جنسٍ من أجناسِ الأجسامِ هوَ؟

ثمَّ وجدَه عليهِ السَّلامُ مصرًّا على الجوابِ بالوصفِ إذ قالَ في المرةِ الثَّانيةِ: ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ٢٦]، استهزاءً به، وجَنَّنه بقولِهِ: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ [الشعراء: ٢٧]، ولما رآهم موسى عليه السلام لم يفطنوا، لأنَّ ليسَ لهُ حقيقةٌ نوعيَّةٌ ولا جنسٌ حتّى يجابَ بهِ، غلَّظ عليهم في الثَّالثة بقولِهِ: ﴿إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الشعراء: ٢٨].

ومَن روى عن سراجِ الأمّةِ ومحيي السُّنةِ أبي حنيفةَ ﷺ أنَّهُ قالَ: (إنَّ الله تعالى ماهيَّةٌ لا يعرفها إلَّا هوَ)، فقد افترى عليهِ، لأنَّ الشيخَ أبا منصورٍ الماتريدي رحمه الله كانَ أعرفَ النَّاسِ بمذهبِهِ، وأشدُّ اتباعًا لهُ في الأصولِ والفروعِ جميعًا، وهوَ قد نفى القولَ بالماهيَّةِ ولم ينسبْ إليهِ[1].

[ولا يوصفُ بالتّبعيضِ]

ولا يوصفُ بالتّبعيضِ أيضًا، خلافًا لليهودِ لما مرَّ من أن التَّبعيضِ والتَّجزّي من أماراتِ الحدثِ.

[ولا يوصفُ بالتّناهي]

ولا يوصفُ بالتَّناهي أيضًا، لأنَّهُ من أماراتِ الحدثِ، لأنَّهُ من صفاتِ الجسمِ خلافًا لبعضِ الكراميَّةِ، فإنهم يقولونَ: إنّهُ غيرُ متناهٍ من خمسِ جهاتٍ متناهٍ بجهةٍ، وهي جهةُ السُّفلى التي يلاقي بها العرش.

---

(١) ينظر: شرح التمهيد لقواعد التوحيد، لبرهان الدين البخاري (ص١١٩).

[ولا يوصفُ بمشابهة المحدثات]

ولا يوصفُ أيضًا بمشابهة المحدثاتِ، أي لا يوصفُ بأنَّهُ يشبه شيئًا من العالمِ، ولا شيئًا منهُ يشبههُ خلافًا لمن أثبتَ لهُ صورة، تعالى الله عمَّا يقولُ الظالمونَ علوًّا كبيرًا.

والدَّليلُ على نفي المشابهةِ من حيثُ العقل والنّقل، أما العقلُ فنقول: لا يوصفُ بالمشابهةِ إذ لو كانَ مشابهةٌ بينهُ وبينَ شيءٍ من العالمِ، ولا شكَّ أنَّ الله يتميَّزُ عمَّا عداه، لكانَ تميُّزهُ بمميّز، فالموجبُ لذلكَ المميّزُ الذي بهِ يمتازُ عن غيرهِ، إن كانَ ذاتهُ تعالى لزمَ التَّرجيحُ بلا مرجَّحٍ لتماثلِ الحقيقتين، وإيجاب أحدهما ما لا توجبهُ الأخرى، وإنْ كانَ غيرَ ذاتهِ فإمَّا أنْ يكونَ أمرًا ملاقيًا لذاتهِ تعالى، أي صفةً له، عادَ الكلامُ إلى ذلكَ الموجبِ الملاقي، بأنَّ الموجبَ له إنْ كانَ ذاتهُ لزمَ التَّرجيحَ بلا مرجّحٍ، وإنْ كانَ غيرهُ فينقلُ الكلامُ إليهِ مرّةً أخرى ولزمَ الدَّورُ، وإنْ كانَ ذلكَ الموجبُ أمرًا مباينًا عن ذاتهِ لكانَ الواجبُ محتاجًا في نفسهِ وامتيازهِ إلى سببٍ منفصلٍ وهو محالٌ لإمكانه حينئذ، وفيهِ بحثٌ؛ لأنّهم جوَّزوا تعلُّقَ المختارِ بأحدِ المتساويين من غيرِ مرجَّحٍ، فجاز تعلّق الصّفة ببعض الذّوات المتساوية من غير مرجّح.

وأمَّا النَّقلُ فكقولهِ تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: ١١]، فإنّهُ تعالى نفى المماثلةَ بينهُ وبينَ شيءٍ.

فإنْ قيلَ: هذهِ الآيةُ تدلُّ على نفيهِ لا على نفي المماثلةِ؛ لأنَّ مثلَ مثله ذاته.

أجيب: بأنَّ الكافَ أو المثلَ صلته، فالمعنى: ليسَ مثلهُ شيء، أو ليس كَهُو شيء، وقيل: ليس شيء منها صلته، لأن نفي المشابهة بقوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ

شَيْءٌ﴾ أبلغ من نفيه بقوله: (ليس مثله شيء)، فإنَّ المثَلَ المطلق للشّيءِ مَن يساويهِ في جميعِ أوصافهِ، وأمَّا مَن يساويهِ في بعضِ أوصافهِ دونَ البعضِ فليسَ بمثلٍ لهُ مطلقًا بل هوَ كالمثل، فإنَّ زيدًا إذا ساوى عمروًا في الطُّولِ ليس هو مثلاً لعمروٍ مطلقًا، بل يفيد الطّول فحسب.

ومن المعلومِ أنَّ أحدًا من الخلائقِ لم يتجاسرْ بإثباتِ المثَلِ المطلقِ للهِ تعالى، لا من الثَّنويَّةِ ولا من المشركين ولا من النَّصارى، بل من أثبتَ للهِ تعالى شريكًا وصَفَهُ ببعضِ أوصافِ الإلهيَّةِ، وادَّعى أنَّهُ كالمثلِ لهُ، يعني: يساويهِ في بعضِ الأوصافِ، فبيّنَ الله تعالى بقولهِ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ إنَّهُ كما لا يجوزُ أنْ يكونَ شيءٌ ما مثلهِ على معنى أنَّهُ يساويهِ من جميعِ الوجوهِ، لا يجوزُ أيضًا أنْ يكونَ شيءٌ ما كمثلهِ على معنى أنَّه يساويهِ بوجه دونَ وجه.

[وليسَ بمتمكّنٍ في مكان]

قوله: (وليسَ بمتمكّن... إلخ) صانعُ العالمِ ليسَ بتمكّنٍ في مكانٍ خلافًا للمشبّهةِ والكراميَّةِ والمُجسِّمة، فإنَّهم قالوا: إنَّهُ في مكانٍ مخصوصٍ، وهوَ العرشُ وقد مرَّ معنى المكانِ.

وإنَّما قلنا: إنَّهُ لا يوصفُ بكونهِ متمكِّنًا في مكانٍ لما مرَّ من أنَّ ما سوى اللهِ تعالى مُحدَثٌ بأحداثهِ، فلم يكن المكانُ قديمًا، فالتّعرّي عن المكانِ ومماسّةِ العرشِ ثابتٌ في الأزلِ، ولو صارَ متمكِّنًا بعدَ خلقِ المكانِ لحدث في ذاتهِ معنىً لم يكنْ ثابتًا في الأزلِ، فتغيَّرَ ذاتهُ عمَّا كانَ في الأزلِ، والتَّغيُّرُ وقبولُ الحدثِ من أمارات الحدث لمَّا مرَّ.

وفيهِ نظر؛ لأنَّ المكانَ عندَ المتكلّمين غيرَ موجود؛ لأنَّهُ عبارةٌ عندهم عن

الخلاءِ، وهوَ غيرَ موجود، فلا يوصف بأنه مخلوق لله، لأنّ خلق الله تعالى عبارةٌ عن جعلهِ موجودًا، فلمّا لم يكنْ موجودًا فلا يصحُّ أنْ يقالَ: إنَّهُ خلقه، اللّهمَّ إلّا أنْ يقالَ: المرادُ بهِ ما ذهبَ إليهِ بعضُ الحكماءِ فحينئذ يندفعُ النّظر.

ويمكنُ أنْ يستدلَّ بطريقٍ آخرِ، وهوَ أنْ يقالَ: لا شكَّ أنَّ التَّعرِّي عن التّمكّنِ ثابتٌ في الأزلِ باتّفاقِ المخالفِ، إما لذاتهِ أو لمعنى، فإنْ كانَ لذاتهِ فلا يتصوَّرُ زوالهُ مع قيامِ الذَّاتِ الموجبِ للتّعرّي، وإنْ كانَ لمعنىً فلا يخلو: إمَّا إنْ كانَ ذلكَ المعنى حادثًا أو قديمًا، فالأوَّلُ محالٌ إذ القديمِ لا يثبتُ بالحادثِ، وإنْ كانَ قديمًا يستحيلُ عليهِ العدمُ على ما بيَّناهُ، فثبتَ أنَّ التَّعرّي ثابتٌ أزلًا وأبدًا، وهوَ المطلوب.

قوله: (**والنَّصُ محتملٌ**) هذا إشارةً إلى جوابِ ما تمسَّكَ بهِ المخالفُ من قولهِ: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، فإنَّ الآيَةَ صريحٌ في أنَّ صانعَ العالمَ متمكِّنٌ في مكانٍ مخصوصٍ وهوَ العرش.

وتقريرُ الجوابِ أنْ يقالَ: إنَّ ما ذكرتم محتملٌ، وما يكونُ مُحتملًا لا يصحُّ أنَّ يكونَ حجَّةً، فما ذكرتم لا يصلحُ لأنْ يكونَ حجَّة. أمَّا بيانُ الأوَّلِ: فإنَّ العربَ يطلقونَ الاستواءَ على:

١ ـ الاستيلاءِ كما في قولِ الشَّاعرِ[1]:

قـد اسـتوى بشـرٌ علـى العـراقِ   مِـن غيـرِ سـيفٍ ودمٍ مهراقِ

فإنَّ المرادَ بهِ في البيتِ الاستيلاءُ على التَّمامِ كقولهِ تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ

---

(١) البيت: لغياث بن غوث بن الصَّلت، الأخطل التَّغلبي، من شعراء الدولة الأموية، له ديوان شعر، عاش بين (١٩ـ٩٢هـ). ينظر: الأعلام (٥/ ١٢٣). والبداية والنهاية (٩/ ٢٩٠).

﴿وَٱسۡتَوَىٰٓ﴾ [القصص: ١٤]. ويقال: استوى مُلكُ فلانٍ، أي: تمَّ، وعلى تقديرِ الملكِ يقال: استوى الأميرُ على سريرِهِ، أي انتظمَ أمرهُ وتقرَّرَ ملكهُ.

٢ ـ وعلى الاسْتقرارِ في المكانِ كقولهِ تعالى: ﴿وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ﴾ [هود: ٤٨].

وأمَّا الثَّاني: فلأنَّهُ إذا كانَ محتملًا لا يتمكّنُ الخصمُ من تعيين الاستقرارِ، فلا يكونُ حجَّة.

قوله: (مع أنَّ التَّرجيحَ) إشارةٌ إلى جوابٍ ثانٍ وتقريره أنْ يقالَ: التّرجيح: للاستيلاءُ يعني: المرادُ بِهِ الاستيلاءُ لا الاستقرار، ولأنَّ الله تعالى تمدّح بقوله: ﴿عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ فلو حملَ على الاستقرارِ لم يفهم المدح؛ لأنَّ هذهِ اللّفظة لو استعملتْ على سبيلِ المدحِ في حقٍّ من يجوّزُ عليه الاستقرارِ لا يجوّزُ حملهُ عليهِ، إذ لا يفهمُ منهُ المدحُ كما في قولِ الشَّاعر: (قد استوى) البيت. لأنَّ المدحَ إنما يكونُ بصفةٍ يمتاز بها الممدوحُ عمّن لا يدانيهِ ولا يكافيهِ.

والاستقرارُ ليسَ بمختصٍّ به، بل يشاركهُ كلُّ دنيءٍ وحقيرٍ وذليلٍ وفقيرٍ، بل ما يفهمُ منهُ هوَ القهرُ والاستيلاءُ، إذ هوَ أشرفُ معاني الاستواءِ، فإذا تمدَّحَ بِهِ من هوَ المنزّهُ عن التَّمكّنِ والجهاتِ، فأولى أنْ يفهمَ منهُ ما يليقُ بِهِ من الصِّفاتِ.

قوله: (وفي تمسُّكِ المجسمةِ... إلخ)، المجسّمةُ والمشبّهةُ استدلّوا على كونهِ جسمًا ومتمكّنًا وذا جهةٍ وصورةٍ بالعقلِ والنَّقلِ، أمَّا العقل: فما مرّ مع الجوابِ.

وأما النّقلِ: فهوَ ظواهرُ النُّصوصِ يعني: بالآياتِ والأخبارِ المشعرةِ ظاهرًا على ذلكَ كقولهِ تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾

[فصلت: ١١]، ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ١٨]، ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ﴾ [القصص: ٨٨] ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]، ﴿خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥].

وقوله ﷺ: (إنَّ اللهَ تعالى خلقَ آدمَ على صورتهِ)[١]، وقوله: (قلوبُ العبادِ بينَ إصبعينِ من أصابعِ الرحمنِ)[٢]. وغيرُ ذلكَ من الآياتِ والأخبارِ الدّالّةِ عليه.

ولأهلِ السنةِ والجماعةِ رضوانُ اللهِ عليهم أجمعين في جوابِ مثلِ هذهِ الآياتِ والأخبارِ طريقان:

أحدهما: قبولها وتصديقها وتفويضِ تأويلها إلى اللهِ تعالى، مع تنزيههِ عمَّا يوجبُ التّشبيهَ والحدوثَ، بشرطِ أن لا يذكرَه إلا بما في القرآن والحديث، ولا يشتقُّ منهُ الاسمَ ولا يبدّله بلفظٍ آخرِ، وهذا طريقُ سلفنا الصَّالحِ من هذهِ الأمّةِ وعلماءِ أهلِ الملّةِ رضوانُ اللهِ عليهم أجمعين.

والثّاني: قبولها والبحثُ عن تأويلها على وجهٍ يليقُ بذاتِ اللهِ وصفاتهِ، بشرطِ أنْ لا يخرجَ عن مقتضى اللّفظِ لغةً، ولا يُقطعُ بكونهِ مراد اللهِ تعالى؛ لعدمِ دليلٍ يوجبُ القطعَ على المرادِ[٣].

وذلكَ لأنَّ الأدلّةَ السّمعيَّةَ المحتملةَ لا تعارِضُ الأدلّةَ السّمعيَّةَ المحكمة والقواطعَ العقليةَ التي لا تقبلُ التّأويلَ؛ لأنَّ العقليّةَ أصلُ النّقليّةِ، لتوقّفِ النّقلِ على العقلِ؛ لأنّهُ يتوقّفُ على ما يتوقّفُ على العقلِ من: معرفة وجود الباري

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه النسائي في «السنن الكبرى» (٧٧٣٧) بنحوه، وأحمد (٢٦١٣٣).

(٣) ينظر: الكفاية لنور الدين الصابوني (ص٨٣).

تعالى، وكونهِ عالمًا مختارًا مُرسِلًا للرُّسلِ، ومعرفةِ المعجزةِ، فلو رُجِّحَ النَّقلُ على العقلِ يلزمُ تكذيبُ العقلِ الذي هوَ الأصلُ، وتكذيبُ الأصلِ لتصديقِ الفرعِ محال، لاستلزامِ تكذيبِ الأصلِ تكذيبُ الفرعِ أيضًا؛ لأنَّ صدقَ الفرعِ مبنيٌّ على صدقِ الأصلِ ضرورة، فإذن لم تعارض النَّقلية العقلية، فيجبُ تأويلُ ما وردَ بخلافها على وجهٍ يليق.

وهذا طريقُ المحقِّقينَ من المتأخّرينَ، وأوَّلُ من فتحَ هذا البابِ على أولي الألبابِ علمُ الهدى أبو حنيفةَ رضي الله عنه[1].

قوله: (**والأوَّلُ أسلمُ والثَّاني أحكمُ**) كأنَّهُ إشارةٌ إلى قولِ بعضِ الأئمةِ حين سئلَ عن كلا الطَّريقين: طريقةُ السَّلفِ أسلم، وطريقةُ الخلفِ أحكم، يعني: التَّسليمَ أسلمُ للعوامِ التي لا تحتمل عقولهم دقائقَ الكلامِ حتَّى لو سألوا عن هذهِ الآياتِ والأخبارِ المتشابهةِ وتكلَّفوا في طلبِ تأويلها زجروا عن ذلكَ[2].

كما فعلَ مالك بن أنس رحمه الله حينَ سئلَ عن قولهِ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، فقالَ: (الاستواءُ معلومٌ والكيفيَّةُ مجهولةٌ والإيمانُ بهِ واجبٌ، والسّؤالُ عنهُ بدعة)[3].

---

(١) هذا الكلام نقلٌ من (الكفاية) لنور الدين الصابوني (ص٨٤). ولم يقل ذلك بصيغة الجزم بل قال: (لعلّ أوّلُ من فتحَ هذا البابِ على أولي الألبابِ علمُ الهدى أبو حنيفةَ رضي الله عنه على ما أشار إليه في كتاب «العالم والمتعلّم»). ولم أقف على ما أشار إليه.

(٢) ينظر: الكفاية (ص٨٥). و(الرّسالة الوعظية) ضمن رسائل الإمام الغزالي (ص٣١٦).

(٣) تنسب هذه الرّواية للإمام مالك بن أنس (٩٣ ـ ١٧٩هـ)، كما في (الاعتقاد) للإمام صاعد الأستوائي (ص١٤٩-١٥٠). والبيهقي في الأسماء والصفات (ص٤٠٨)، وتنسب لشيخه ربيعة الرّأي (ت ١٣٦هـ)، كما في (الاستذكار) لابن عبد البر (٢/ ٥٢٨).

ولذلكَ يرونَ الوقفَ على ﴿إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ في قولهِ تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧]، أحسن وأولى فحينئذٍ يكونُ الرَّاسخونَ مبتدأً، و﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا﴾ خبره.

والتّأويل أحكم، الإحكام: الاعتقاد عن أنْ يذهبَ إلى ما لا يليقُ على اللهِ تعالى، وقد وفَّقَ الله كثيرًا من علماءِ أهلِ السُّنةِ من المفسِّرينَ والمحدِّثين رضوانُ اللهِ عليهم أجمعين حتَّى شرحوا الآياتِ والأخبارَ المتشابهةِ بما فيهِ مقنع، ومَن أرادَ الاطلاعَ على تأويلاتها فليطلبْ هناكَ.



[صانع العالم: حيّ]

قوله: (**صانعُ العالمِ حيّ... إلخ**) لما فرغَ عن إثباتِ التَّوحيدِ والصِّفاتِ السَّلبيَّةِ، شرعَ في إثباتِ صفاتهِ الثُّبوتيَّةِ، فنقولُ: صانعُ العالمِ متَّصفٌ بصفاتِ الكمالِ كما نقولُ: إنَّهُ حيٌّ عالمٌ قادرٌ سميعٌ بصيرٌ مريدٌ إلى غيرِ ذلكَ من صفاتِ الكمالِ، والدَّليلُ عليهِ من حيثُ العقلُ والنَّقلُ.

أمَّا العقلُ: فإنّه تعالى لو لم يتّصفْ بصفاتِ الكمالِ لاتّصفَ بأضدادها، وهيَ نقائص واستحالةُ اتصافهِ بها ظاهرة؛ لأنّه من أماراتِ الحدثِ، ولأنَّ حصولَ هذا العالمَ البديعَ نظمهُ المؤنَّق[1] صورته المؤسَّس على الإحكامِ والاتقانِ صنعه لن يتصوَّرُ من ميِّتٍ جاهلٍ عاجزٍ، وقد تقرَّرَ[2] ذلكَ ببديهةِ العقلِ، حتَّى إنَّ من توقَّعَ نسجَ ديباجٍ منقّشٍ أو بناء قصرٍ عالٍ أو تحصيل صورةٍ بديعةٍ من جمادٍ أو مُقعدٍ أو أعمى لتسارعِ أربابِ العقولِ السَّليمةِ بأوَّلِ الوهلةِ إلى تسفيهه بلا مهلة، أو إلى نسبتهِ إلى العنادِ والمكابرةِ.

وأمَّا النَّقلُ فلقولهِ تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦]، ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [الحج: ٦١] ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، ﴿لَذُو مَغْفِرَةٍ﴾ [الرعد: ٦]، ﴿لَذُو فَضْلٍ﴾ [البقرة: ٢٤٣]،

---

(١) من ب: أي المعجب.

(٢) ب: علم.

﴿ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ١٤٠]، إلى غيرِ ذلكَ من الآياتِ والأخبارِ.

وقالت الفلاسفةُ والباطنيَّة: ما يجوزُ إطلاقهُ على الخلقِ لا يطلقُ على الحقِّ حقيقةً؛ لأنَّ المماثلةَ بينَ الصَّانعِ والمصنوعِ منتفيةٌ لمَّا مرَّ، فلمَّا اتّصفَ المصنوعُ بكونهِ حيًّا عالمًا سميعًا بصيرًا لا يوصفُ الباري بهذهِ الصِّفاتِ نفيًا للمماثلةِ، فظهرَ من هذا أنَّ المماثلةَ عندهم تثبتُ بمجرّدِ التَّسميةِ، قالَ المصنِّفُ رحمه الله: (وهوَ باطلٌ لأنَّها لو ثبتتْ بهِ [المماثلة][1] لتماثلت المتضادّاتِ)[2].

بيانهُ: أنَّ المماثلةَ لا تثبتُ بالوصفِ العامِ، كالوجودِ والشّيئيَّةِ والجوهريَّةِ والعرَضيَّةِ، إذ لو ثبتت المماثلةُ بذلكَ لزمَ أنْ تكونَ الأشياءُ المتضادّةُ متماثلة، فكانَ الشَّهدُ مثلًا للسُّمِ والسَّوادِ مثلًا للبياضِ والعجزُ مثلًا للقدرةِ من حيثُ الوجودِ والشَّيئيَّةِ والعرَضيَّة، لكن تعارفُ أربابِ اللغةِ يشهدُ ببطلانِ هذهِ القضيَّة، فثبتَ أنَّ امتناعهم عن وصفِ اللهِ تعالى بالوجودِ والشّيءِ والعالِم والحيِّ والقادرِ باطلٌ، هذا ما نقلهُ المصنِّفُ وغيرهُ عنهم.

وأمَّا ما نقلهُ الإمامُ العلَّامة السّمرقندي في «شرحِ الصحائفِ»[3] حيثُ

---

(١) ساقطة من الشرح.

(٢) الاعتماد (ص١٧٢).

(٣) ويسمى بـ (المعارف في شرح الصَّحائِف)، كلاهما في علم الكلام لـ: محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي، شمس الدين الحكيم من كتبه أيضـًا: (قسطاس الميزان وشرحه) في المنطق، و(آداب البحث)، و(آداب الفاضل) و(أشكال التأسيس) في الهندسة، و(مفتاح النظر) شرح (المقدمة) في الجدل للنَّسفي، و(المنية والأمل في علم الجدل)، و(شرح المقدمة البرهانية للنسفي) قال إسماعيل البغدادي: رأيته وفيه أنه فرغ منه سنة (٦٩٠هـ) ينظر: الأعلام (٦/ ٣٩)، وهدية العارفين (٢/ ١٠٦).

قالَ: (اتفقَ العقلاء[1] على كونِ اللهِ تعالى حيًّا؛ لأنَّ ملزوماتِ الحياة من العلمِ والحكمةِ حاصلةٌ له، ولأنَّ الجماديَّةَ نقصانٌ فاحش، ولكن اختلفوا في معنى الحياةِ، فذهبَ جمهورُ الفلاسفةِ إلى أنَّ معناه: عدمُ امتناعِ العلمِ، ومن المعتزلةِ[2] أبو الحسينِ البصري[3] ذهبَ إلى أنَّ معناه: عدمُ امتناعِ العلمِ والقدرةِ، وإنّما ذهبوا إليها لئلّا يلزمَ وصفٌ زائدٌ على ذاتِ اللهِ تعالى. وذهبَ جمهورُ أهلِ السُّنةِ وجمهورُ المعتزلةِ إلى أنَّها صفةٌ تصحُّ لأجلها على الذّاتِ أنْ يعلمَ ويقدرَ)[4]، تصريحٌ منهُ أنَّهُ يناقض ما ذكرهُ المصنِّف.

ومن الدّلائلِ المنقولةِ عن قدماءِ الفلاسفةِ على نفي كونهِ عالمًا هوَ أنَّ العلمَ إمَّا أن يكونَ صفةَ كمالٍ، أو لمْ يكن، والثَّاني محالٌ لوجوبِ تنزيهِهِ عمَّا يشين، والأوَّلُ أيضًا محالٌ لأنَّ الموصوفَ بِهِ حينئذ كانَ ناقصًا لذاتهِ مستكملًا بغيرهِ، أعني: صفةَ العلمِ.

---

(١) ب: العلماء.

(٢) المعتزلة: هي فرقة نشأت على يد واصل بن عطاء (ت١٣١هـ)، وهو قد أخذ الاعتزال عن أبي هاشم عبد الله بن مُحمَّد بن الحنفيَّة الذي قيل: إنَّه كان أوَّل من أحدث مذهب الاعتزال واخترعه هو وأخوه الإمام الحسن بن مُحمَّد بن الحنفية. وأصل مذهب المعتزلة: القول بالأصول الخمس وهي: التوحيد، والعدل، والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمنزلة بين المنزلتين. ينظر: لسان الميزان (٦/ ٢١٤). والملل والنّحل (١/ ٤٣).

(٣) هو: محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين البصري المتكلم المعتزلي، شيخ المعتزلة والمنتصر لهم والمحامي عن ذمهم، له: (المعتمد في أصول الفقه) و(تصفح الأدلة)، (ت٤٣٦هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٨٨).

(٤) ينظر: المعارف شرح الصحائف، تحقيق عبد الرحمن أو صعيليك، رسالة دكتوراة، جامعة العلوم الإسلامية (٢/ ٤٣٨).

لا يقال: إنَّها ليست صفةَ كمالٍ ولا صفةَ نقصانٍ في ذاتهِ، لأنَّ الزّيادةَ التّي لا تكونَ كمالًا تكونُ نقصانًا.

لأنا نقول: بأنَّه صفةُ كمالٍ، ولا يلزمُ من كونِ الموصوفِ بهِ ناقصًا لذاتهِ؛ لأنَّ كمالَ هذهِ الصفةِ إنما هوَ لكونها صفةً لذاتهِ، لا أنَّ ذاته تكمّل لاتصافهِ بهذهِ الصفةِ.

فالحاصلِ: أنَّ النّقصانَ إنما يكونُ أنْ لو كانَ صفةَ الكمالِ ناشئةٌ عن الغيرِ، أمّا إذا كانت عن الذَّاتِ فذلكَ عينُ كمالِ الذَّاتِ، بل الكمالُ إنما هوَ كونُ الذَّاتِ مقتضيةً لصفاتِ الكمالِ.

أمّا الكلامُ في القدرةِ فجميعُ الفلاسفةِ نفوهُ لكونهِ موجبًا بالذَّاتِ عندهم، وتمامُ البحثِ سنذكر في موضعهِ إنْ شاءَ الله تعالى.

ومن الدَّلائلِ المنقولةِ عن المتقدِّمينَ من الفلاسفةِ على أنَّهُ ليسَ بسميعٍ وبصيرٍ: إنَّ السّمعَ والبصرَ إنما يتحقَّقانِ بالحاسّةِ وتأثّرها عن المحسوسِ، فإنَّ الإبصارَ إنما يحصلُ بحصولِ صورةِ المرءِ في العينِ، والسَّمعِ بوصولِ الهواءِ الحاملِ للصّوتِ إلى الصّماخِ[1] وذلكَ على اللهِ محال.

والجوابُ عنه: بالمنعِ أي لا نسلّم أن السَّمعِ والبصرِ عباراتانِ عن إدراكِ المسموعِ والمبصرِ بتأثيرِ الحاسّةِ، بل هما عبارتانِ عن إدراكِ المسموعاتِ والمبصراتِ عندَ حدوثهما كما هو مذهبُ أبي الحسينِ البصري، أعمَّ من أنْ يكونَ هناكَ تأثّرُ الحاسّةِ، فلا يكونان زائدتين على العلمِ.

---

(١) الصِّمَاخُ: بالكسر خرق الأذن. وقيل: هو الأذن نفسها. والسين لغة فيه. مختار الصِّحاح (ص١٧٩).

وعندنا: هما صفتانِ زائدتانِ على العلمِ، فحينئذٍ نقولُ في الجوابِ: لو لم يتّصفْ بهما لاتّصفَ بضدّهما، وهوَ نقصٌ على اللهِ محال.

قوله: (**ولهُ حياةٌ وعلمٌ... إلخ**)، إذا تقرَّرَ أنَّ صانعَ العالمِ حيٌّ عالمٌ إلى غيرِ ذلكَ من صفاتِ الكمالِ، يجبُ أن يثبتَ له المعاني الّتي تشتقّ تلكَ الصِّفاتِ منها، كالحياةِ والعلمِ والقدرةِ وغيرِ ذلكَ خلافًا للمعتزلةِ، ودليلهم: إنّها لو ثبتتْ لزمَ المماثلةُ وفسادُ التالي يدلُّ على فسادِ المقدَّم، أمَّا الملازمةُ فلأنَّ المماثلةَ إنما يكونُ بما يكونُ المخالفةُ بهِ، فلمَّا كانت المخالفةُ إنّما تحقَّقَ في أخصِّ الأوصافِ كمخالفةِ السَّوادِ للبياضِ لكونهِ سواداً لا لكونه لونًا أو عرضًا أو موجودًا كانَ تحقُّقِ المماثلةِ أيضًا في أخصِّ الأوصاف كقولنا: إنَّ هذا السَّوادِ مماثلٌ لذلكَ السَّوادِ في السَّوادِ لا في اللّونِ والعرّضِ والوجودِ، ولو وصفَ صانعُ العالمِ بالعلمِ مثلًا لكانَ علمه مساويًا لعلمنا، لأنّ للعلم أوصافًا ثلاثة: وجود وعرَض وكونه علمًا، والوجودُ أعمَّها والعرَضيَّةُ أوسطها وكونهُ علمًا أخصُّها، ولا تثبتُ المماثلةُ بالأوَّلينَ لما مرَّ، فثبتَ في كونهِ علمًا، وأمَّا بيانُ بطلانِ الثاني فبما[1] مرّ من العقليَّةِ والنَّقليَّةِ.

قالَ المصنِّفُ رحمه الله: قول المعتزلةِ فاسد، وبيَّنَ فسادهُ بالنَّقض التّفصيلي، تقريرهُ أنْ يقالَ: لو صحَّ ما ذكرتم من المماثلةِ إنما يقعُ المخالفةُ بهِ وهوَ أخصُّ الأوصافِ، منقوضٌ بالقدرةِ، لأنَّ القدرةَ على حملِ مَنٍّ[2] يشاركُ القدرةَ على حملِ مائةِ مَنٍّ في أخصِّ أوصافها وهوَ كونها قدرةً، ولا مماثلةُ بينهما بالاتّفاقِ.

---

(١) أ: هوَ من. ب، ج: فلما مر.

(٢) (المَنُّ) المَنَا وهو رطلان، والجمع (أَمْنَانٌ). مختار الصحاح (ص٢٩٩).

فإنْ قيلَ: لو كانتْ هذهِ الصّفاتِ ثابتةً لكانت باقيةً، فحينئذٍ إمَّا أن تكونَ ببقاءٍ أو بلا بقاءٍ، فإنْ كانَ الأوّل يلزمُ قيامُ الصِّفةُ بالصّفةِ، وهوَ ممتنعٌ عندكم، وإنْ كانَ الثّاني يثبت ما ادّعينا؛ لأنَّ الباقي بلا بقاءٍ كالعالِم بلا علمٍ حذْو النّعلةِ بالنّعلةِ، فمن تجويزكم إيّاهُ يلزمكم[1] تجويزُ ما ذهبنا إليهِ.

والجوابُ عنه: أنا لا نسلّم أنَّ البقاءَ صفةٌ زائدةٌ قائمةٌ بالصِّفةِ، بل كلُّ صفةٍ من هذهِ الصّفاتِ باقيةٌ ببقاءٍ هو نفسِ تلكَ الصِّفةِ، وذلكَ لأنَّ الدّليلَ لمَّا دلَّ على ثبوتِ هذهِ الصِّفاتِ وعلى استحالةِ عدمها، فوجبَ القول ببقائها ضرورةَ قيامِ دليلِ البقاءِ، وعلى أنَّ الباقي ولا بقاءَ محالٌ، فتكونُ باقيةً بالبقاءِ، وعلى استحالةِ قيامِ المعنى بالمعنى دلَّ على أنَّ كلَّ واحدةٍ من هذهِ الصِّفاتِ باقيةٌ ببقاءٍ هوَ نفسُ تلكَ الصِّفةِ خصوصًا على أصولهم، فإنَّ جمهورَ معتزلةِ البصرةِ[2] ذهبوا إلى بقاءِ الذَّاتِ ليسَ صفةً زائدةً على الذّاتِ بل هو باقٍ بذاتهِ، وفيهِ بحثٌ لأنَّ بقاءَ الشّيءِ استمرار وجوده، ولا خفاء أنَّ استمرارَ وجودهِ مغايرٌ لذاتهِ لحصولهِ في الممكناتِ، ولكونهِ صفة. والحقُّ في الجوابِ التزامُ قيامِ المعنى بالمعنى، كما مرَّ ذكره.

قوله: (**وعندنا هيَ تثبت... الخ**) يعني عند علماءِ الحنفيَّةِ رضوانُ اللهِ عليهم أجمعين: المماثلةَ تثبتُ بالاشتراكِ في جميعِ الأوصافِ، حتَّى لو اختلفا في

---

(١) ج: يلزم حكم.

(٢) المعتزلة البصريون هم الذين أصّلوا المذهب مثل: واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبي الهذيل بن العلّاف، وأبى إسحاق النظّام، والبغداذيّون يخالفونهم في أشياء من اعتلالهم دون الأصول منهم: ثمامة بن أشرس، والجعفران (جعفر بن حرب، وجعفر بن بشر). ينظر: البدء والتاريخ (٥/ ١٤٣).

وصفٍ لا يثبتُ المماثلةَ، لأنَّ المثلين ما يسدُّ أحدهما مسدَّ الآخرِ وينوبُ منابه.

فإذا تقرَّرَ معنى المماثلةِ فنقول: لا تثبت المماثلة بينَ اللهِ تعالى وبينَ الخلقِ في العلمِ والحياةِ وغير ذلكَ، لأنَّ علمنا يوصفُ بكونهِ عرَضًا وحادثًا وجائز الوجودِ وضروريًّا وكسبيًّا ويعلمُ بهِ معلومٌ واحدٌ، وعلمُ اللهِ تعالى يوصفُ بكونهِ صفةً وقديمًا وواجب الوجودِ، ويعلمُ بهِ جميعُ المعلوماتِ، ولا يوصفُ بشيءٍ مما وصفَ علمنا بهِ، فافترقَ من هذهِ الوجوهِ، ولا يثبتُ المماثلةُ بينَ علمِ الخلقِ وعلمِ اللهِ، وإذا لم يتصوَّرْ المماثلةُ بين العِلمين لا يثبتُ المماثلةُ بينَ اللهِ وبينَ خلقهِ في العلمِ وهوَ المطلوب. وكذا الكلامُ في الصِّفاتِ الباقيةِ.

فإنْ قيلَ: يجوزُ بالاتِّفاقِ أنْ يقالَ الشَّافعيُ مثلُ أبي حنيفةَ رحمهما الله في الفقهِ، وسيبويه[١] مثلُ الخليلِ[٢] في النَّحوِ، فإنَّ المماثلةَ فيهِ ليستْ من جميعِ الوجوهِ؟

أجيب: بأنَّ أهلَ اللغةِ لا يمنع من إطلاقِ المماثلةِ إذا كانَ أحدهما سادًّا مسدَّ الآخرِ فيما كانا مشتركين فيهِ، وذلكَ أي القيامُ مقامهُ إنّما كانَ بعدَ اتّحادهما

---

(١) هو: عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب بسيبويه: إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو. لزم الخليل بن أحمد ففاقه. وصنف كتابه المسمى كتاب سيبويه في النحو، لم يصنع قبله ولا بعده مثله. (١٤٨ ـ ١٨٠هـ). ينظر: الأعلام (٥/ ٨١).

(٢) هو: الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي اليحمدي، أبو عبد الرحمن: من أئمة اللغة والأدب، وواضع علم العروض، وهو أستاذ سيبويه النحويّ. ولد (١٠٠هـ) ومات في البصرة، وعاش فقيرا صابرًا. قال النَّضر بن شُمَيْل: ما رأى الرأوون مثل الخليل ولا رأى الخليل مثل نفسه. له كتاب (العين) في اللغة و(معاني الحروف) و(جملة آلات العرب) و(تفسير حروف اللغة) وكتاب (العروض) و(النقط والشكل) و(النغم) وغيرها (ت ١٧٠هـ). ينظر: الأعلام (٢/ ٣١٤).

في تمامِ الماهيَّةِ والحقيقةِ، أمَّا إذا اشتركا ولكن لا ينوبُ أحدهما منابَ الآخرِ يمتنعُ، فكذا فيما نحنُ فيهِ.

قوله: (**كيف**) عائدٌ إلى قولهِ: (**وهوَ فاسدٌ**) أي القولُ بأنَّ ليسَ لهُ علمٌ وحياةٌ وسمعٌ وبصرٌ فاسد، وقد دلّت الأدلّةُ السَّمعيَّةُ والعقليةُ عليهِ، وتقريرهما مرّ في أوَّلِ الفصلِ فليرجعْ إليهِ.

قوله: (**ويجوزُ أنْ يكونَ... إلخ**) يجوزُ أنْ يكونَ للهِ تعالى صفاتٌ وأسماءُ لا نعرفها على التَّفصيلِ خلافًا للمعتزلةِ، وشبهتهم أنَّهُ لو كانَ لهُ صفاتٌ لا نعرفها لا نتحقَّقُ معرفتنا لذاتهِ، لأنَّ حقيقةَ المعرفةِ أن يتبيَّنَ الشيءُ على ما هوَ، وإنّما يصحُّ ذلكَ أنْ لو عرفناهُ بجميعِ صفاتهِ.

لنا في ذلكَ قوله ﷺ في دعائهِ المعروف: (أسألُك بكلِّ اسمٍ هو لك، سَمَّيتَ به نفسَك، أو أنزَلتَه في كتابِك، أو علَّمتَه أحدًا من خلقِك، أو استأثَرتَ به في عِلمِ الغيبِ عندَك)[1]، وكذا قوله ﷺ: (أنا أعلمكم باللهِ وأخشاكم للهِ)[2].

فدلَّ على أنَّهُ ﷺ كانَ يعرفُ من صفاتِ اللهِ تعالى ما لا نعرفهُ، وهوَ مع ذلكَ صحّت معرفتنا بالله.

قوله: (**ولا يقال: صفاتهُ تحلُّ ذاتهُ ولا ذاتهُ تحلُّ محلَّ صفاتهِ**) لئلّا يوهمُ أنَّهُ متحيِّزٌ، ولا يقال: علمهُ معهُ أو مجاورٌ لهُ لئلّا يُتَوهَّمُ أنَّ كلَّ واحدٍ منهما قائمٌ بذاتهِ، فيكونُ منافيًا للتَّوحيدِ، ولا يقالُ: علمهُ فيهِ، لأنَّهُ يُوْهِمُ كونهُ ظرفًا للعلمِ.

قالَ أصحابنا: إنَّهُ عالمٌ بعلمٍ قادرٌ بقدرةٍ، وامتنعَ بعضهم عن هذهِ العبارةِ

---

(١) أخرجه أحمد (٣٧١٢)، وابن حبان (٩٧٢)، والطبراني (١٠/ ٢١٠) (١٠٣٥٢).

(٢) أخرج البخاري (٥٠٦٣)، ومسلم (١١١٠).

لئلَّا يُوْهَمُ أنَّ العلمَ والقدرةَ كالآلةِ والأداةِ فقالوا: هوَ عالمٌ ولهُ علمٌ، وبعضهم قالوا: علمهُ قائمٌ بذاتهِ[1].

قوله: (**وصفاتهُ لا هوَ ولا غيره... إلخ**)، واختلفت الآراءُ في صفاتِ اللهِ تعالى في أنَّها هل هيَ عينُ الذَّاتِ أم لا، ذهب المتأخّرون من الفلاسفة إلى أنّها عين الذّات، وتمسَّكوا بما مرَّ من أنَّهُ لو كانتْ للهِ تعالى صفةٌ زائدةٌ على الذَّاتِ لكانتْ إمَّا صفةَ كمالٍ أو لا إلى آخرهِ، ويقربُ من قولهم قولُ المعتزلةِ: إنَّ اللهَ تعالى عالمٌ بلا علمٍ بل بالذَّاتِ، قادرٌ بلا قدرةٍ بل بالذَّاتِ، حيٌّ بلا حياةٍ بل بالذَّاتِ، وكذا في البواقي، إذ يفهمُ منهُ أنَّهُ عالمٌ لا من جهةِ قيامِ العلمِ بهِ الذي هوَ صفةٌ، بل من جهةِ ذاته، ومعلومٌ أنَّ العالِمَ من لهُ العلمُ فيكونُ علمهُ ذاته.

وقالَ أهلُ السُّنةِ والجماعةِ ﷺ: إنَّ صفاتَ اللهِ تعالى وراءَ الذَّاتِ، والمعنى منه: أنَّ مفهومها ليسَ مفهومَ الذَّاتِ فهيَ ليستْ غيرَ الذَّاتِ ولا عينه، أمَّا أنها ليستْ نفسُ الذَّاتِ فظاهرة؛ لأنَّ هذهِ الصفاتِ أسماءٌ مشتقّةٌ من معانٍ مخصوصةٍ عندَ أربابِ اللسانِ، فإذا أُطلقتْ على ذاتٍ يُفْهَمُ منهُ لغةً وعُرفًا وعقلًا إثباتُ تلكَ المعاني التَّي هيَ مأخذُ الاشتقاقِ لا إثباتِ عينِ الذَّاتِ فحسبْ، فحينئذٍ لا يخلو مِن أنْ يكونَ تلكَ المعاني ثابتةً أو لا، والثَّاني باطلٌ، لأنَّ هذهِ المعاني كمالاتٍ ونقائضها نقائص، وهذا ضروريٌّ فتعيَّنَ أن تكونَ ثابتة، فإذن كانتْ زائدةً لأنَّ قيامَ

---

(١) جاء في الفصل (١١) من رسالة صغيرة للإمام الماتريدي: (إن الصفة تضاف إلى الله تعالى، والله تعالى لا يضاف إليها، فلا يقال: عالمٌ بعلم، لكن يقال: عالمٌ بالعلم، وإذا قيل: بعلم من؟ قيل: بعلمه. وقد روي عن أبي حنيفة ﷺ أنه سأل عن القِدَم فقال: كان الله تعالى قديماً بالقُدْرة، فقيل: بقدرة من؟ فقال: بقدرته). والنّص أيضًا في (عقيدة أبي اليسر البزدوي). وقد نشرت الرسالة بتحقيق عبد العزيز الباطومي. في دار النور المبين ٢٠٢٢.

تلكَ المعاني بذواتها ممتنعٌ، ولأنَّ هذهِ الصِّفاتِ لو لمْ تفدْ معاني وراءَ الذَّاتِ لكانَ إطلاقُ هذهِ الصِّفاتِ على الذَّاتِ تكرارًا لاسمِ الذَّاتِ، فيكونُ قولنا: عالمٌ قادرٌ، بمنزلةِ قولنا: ذاتٌ ذات، والذَّاتُ ليستْ صفةً فيلزمُ نفي الصِّفاتِ وذلكَ باطلٌ.

وأمَّا أنَّها ليستْ غيرها فلعدمِ صدقِ حدِّ المغايرةِ عليها، لأنَّ الغيرينِ موجودانِ يتصوَّرُ وجودَ أحدهما مع عدمِ الآخرِ، وذاتُ اللهِ تعالى لا يتصوَّرُ مع عدمِ العلمِ، وكذا علمهُ لا يتصوَّرُ مع عدمِ ذاتهِ، وكذا كلُّ صفةٍ من صفاتِ الكمالِ مع الذَّاتِ.

ونظيرهُ الواحدُ من العشرةِ ليسَ هوَ عينُ العشرةِ ولا غيرها، أمَّا أنهُ ليسَ عينها فظاهرٌ، لأنَّ مجموعَ الأفرادِ ليسَ بواحدٍ، وأمَّا أنَّهُ ليسَ غيرها فلانعدامِ حدِّ المغايرةِ، فإنَّ العشرةَ لا يتصوَّرُ بدونِ الواحدِ، والواحدُ الذي هوَ عُشْرُ العشرةِ لا يتصوَّرُ بدونِ العشرةِ، فلمْ يكنْ غيره.

والتَّحقيقُ فيهِ: إنَّ الغيرين لغةً وشرعًا وعرفًا إنما يطلقانِ على المنفصلين، ألا ترى إلى أنَّ مَن قالَ: ليسَ لي غيرُ عشرةَ دراهمَ، ولم يكنْ لهُ زائدٌ عليها يصدّقهُ كلُّ عاقلٍ من أهلِ اللّغةِ والشَّرعِ والعُرفِ، ولا يقالُ له: أليسَ الواحدُ والاثنانِ غيرُ العشرةِ حتَّى لو حلفَ عليهِ، لا يحنّثهُ الشَّرعُ، وكذا لو قالَ: ليسَ في الدَّارِ غيرَ زيدٍ، لا يقالُ لهُ: أليسَ يده ولونهُ وشكلهُ غيره.

فإنْ قيلَ: يلزمُ مما ذكرتم أنْ يكونَ ما لمْ يكنْ عينُ الذَّاتِ ولا غيرهُ بعضًا منه، كالواحدِ من العشرةِ واليدِ من زيد.

أجيب: بأنَّ بعضَ الشيءِ ما كانَ بعضًا له، لا لأنَّهُ ليسَ عينه ولا غيره، بل لأنَّهُ جزءٌ تركّبَ الكلّ منه ومن غيرهِ، واستحالَ تحقيقُ هذا المعنى في الصِّفةِ

مع الذَّاتِ لاستحالةِ التَّركيبِ، فلم يكنْ بعضًا لهُ لاستحالةِ حدِّ البعضيَّةِ، ولا غيرهُ لاستحالةِ حدِّ الغيريَّةِ، ولا عينه لاستحالةِ حدِّ العينيّة.

فإنْ قيلَ: هذا الحدُّ منتقضٌ بالجوهرِ مع العرَضِ، فإنّهما غيران بالإجماعِ مع أنَّهُ لا يتصوَّرُ وجودَ أحدهما بدونِ الآخرِ.

قلنا: ممنوع، فإنَّا لو فرضنا جوهرًا يتصوَّرُ وجودهُ بدونِ عرضٍ معيَّنٍ وكذا كلّ عرض مع جوهر معيّن، فإنَّهُ ما من جوهرٍ إلَّا ويمكنُ تقديرُ آخر قائمًا بهِ بدلًا عمَّا قامَ بهِ من العرضِ.

وكذا الجوابُ عن الاستطاعةِ مع الفعلِ، فإنَّهُ يمكنُ تقديرُ فعلٍ بدونِ هذهِ الاستطاعةِ المعيَّنةِ، وكذا تقدير استطاعة بدونِ هذا الفعلِ المعيَّنِ خصوصًا على أصلِ أبي حنيفةَ ﷺ، فإنَّ عندهُ كلَّ استطاعةٍ تصلحُ للضدينِ على سبيلِ البدلِ[1].

نعم يردُ على الحدِّ المذكورِ قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقولنا: (لا إلهَ إلَّا الله)؛ لأنَّ إلَّا فيهما بمعنى الغيرِ ولا يصدقُ عليهِ الحدّ، إذ لا يتصوّرُ انتفاءَ كلِّ واحدٍ من الغيرينِ، وكذلكَ كلّ صفةٍ مع صفةٍ أخرى، أي لا يجوزُ أنْ يقالَ: إنَّ إحدى الصِّفتين نفسُ الأخرى، ولا غيرهُ وهوَ ظاهرٌ.

❁ ❁ ❁

---

(١) ينظر: الفقه الأبسط (ص٣٠٤)، والوصية (ص٤٥٩)، ضمن (مجموع كتب ورسائل ووصايا الإمام الأعظم) إعداد وتحقيق أكرم محمد إسماعيل/ دار الغانم ٢٠٢٢ عمان.



[صانِع العَالَم متكلّم]

قوله: (فصلُ: صانِع العَالَم متكلِّمٌ... إلخ) اتَّفقَ أهلِ الملّةِ على أنَّ اللهَ تعالى موصوفٌ بكونهِ متكلِّمًا، لتواترِ إجماعِ الأنبياءِ عليهم السَّلامُ، فيجبُ الإقرارُ بكونهِ متكلِّمًا، لكن اختلفوا في معنى كلامهِ.

قالَ أهلُ السُّنةِ والجماعةِ رضوانُ اللهِ عليهم أجمعين: هوَ مفهومُ هذهِ الألفاظِ والحروفِ وهوَ المسمَّى بالكلامِ النَّفسي، وهوَ واحد أزلي قائمٌ بذاته، ليسَ من جنسِ الحروفِ والأصواتِ.

وتحقيقه: أنَّ مَن يريد أن يأمرَ أو ينهى أو يخبرْ أو يستخبرَ يجد من نفسهِ قبلَ أن يتلفَّظَ معناها، ثمَّ يعبِّرُ عنهُ بلفظٍ أو كتابةٍ أو إشارةٍ وغيرَ ذلكَ، فذلكَ المعنى هوَ الكلامُ النَّفسيُ.

وما عبّرَ بهِ هوَ الكلامُ الحسِّي ومغايرتهما بيّنة، إذ المعبِّرُ بهِ قد يختلفُ باختلافِ كلٍّ من هذهِ الثلاثةِ نوعًا وصنفًا، ومع اختلافِ المعبَّرِ بهِ بهذهِ الوجوهِ قد يكونُ المعنى متّحدًا، فظهرَ الفرقُ بينَ النَّفسي والحسِّي، فالكلامُ بالحقيقةِ لغةً وعُرفًا هوَ الكلامُ النَّفسيُ المعبَّرُ بعبارة، لأنَّ كلامَ الغيرِ قد يُعبِّرُ بغيرِ عبارتهِ ولغتهِ، ويُقال: إنَّهُ كذا وكذا، وهذا سائغ شائعٌ بينَ الأئمةِ رحمهم الله تعالى مقبولٌ من غيرِ نكيرٍ.

وقد جاءَ في التَّنزيلِ حكايةً عن موسى وفرعون وغيرهما من العبرانيين على أنَّ اللهَ تعالى صرَّحَ بكلامِ النَّفسِ حيثُ قالَ: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُۚ﴾ [المجادلة: ٨].

وقالَ عمرُ ﷺ: (زوّرت[١] في نفسي كلامًا يومَ السَّقيفةِ، فسبقني إليهِ أبو بكرٍ)[٢] ﷺ. وكذا قولكَ لغيركَ: لي معكَ كلامٌ أريدُ أنْ أخبركَ.

فثبتَ أنَّ الكلامَ بالحقيقةِ هوَ: الكلامُ النَّفسيُ وهذهِ الألفاظُ والحروفُ دلالاتٌ عليهِ فلا يُوْصَفُ كلامه: بأنَّهُ من جنسِ الحروفِ والأصواتِ، لأنَّ كلامهُ من صفاتهِ وهيَ قديمةٌ لما سيجيئ. والحروفُ والأصواتُ أعراضٌ حادثةٌ لأنّها قائمةٌ بمحالّها التّي هي اللسانُ واللّهواتُ والحَلْق، فلا يوصفُ القديمُ بما هوَ حادث.

وغيرَ متجزّئٍ ومتبعضٍ لأنَّ التّجزّي والتّبعّض من أماراتِ الحدثِ.

ومنافٍ للسُّكوت؛ لأنَّ الكلامَ من جملةِ صفاتِ الكمالِ، والحيّ إذا لم يكنْ موصوفًا بهِ يكونُ موصوفًا بضدِّهِ، وهوَ الآفةُ من الخرسِ والسَّكوتِ، وكلُّ ذلكَ من النقائص تعالى الله عن ذلكَ علوًا كبيرًا.

والسُّكوتُ والخرسُ نوعان: خرسٌ وسكوتٌ على اللّسانِ وهما ينافيان دلالةِ الكلام، وخرسٌ وسكوتٌ في القلبِ وهما الإمساكُ عن التّفكُّرِ، كالطُّفوليَّةِ والبَهيميَّةِ التّي تمنعُ من تَصوُّرِ المعنى في النَّفسِ، والمرادُ هنا الثّاني، لأنّهُ هوَ الذي ينافي الكلامَ النَّفسي.

---

(١) زوّرت: هَيّأتُ وأصلحت. وفي تاج العروس (٦/ ٤٨٢).

(٢) أخرجه البخاري (٣٤٦٧).

فإنْ قيلَ: ما ذكرتم من حقيقةِ الكلامِ هوَ صفةُ العلمِ أو الإرادةِ لا صفةَ الكلامِ.

أجيب: بأنَّ الكلامَ النَّفسيَ إنّما يكونُ مع قصدِ الخطابِ إمَّا مع النَّفسِ أو مع الغيرِ، بخلافِ العلمِ إذ ليسَ فيهِ قصدُ الخطابِ، ولو كانَ لصارَ كلامًا، وأيضًا إذا قالَ السِّيدُ لعبدِهِ: قم، يعلمُ بالضَّرورةِ أنَّ المعنى الذي تدلُّ هذهِ الصّيغةُ على قيامهِ بالسّيدِ ويقتضي قيامُ العبدِ معنىً وراءَ العلمِ، ومَن أنكرَ فقد كابرَ ببديهةِ العقلِ.

وهوَ أي: الله تعالى بكلامٍ واوحدٍ أمرٌ ناهٍ مخبر.

قوله: (ولا يَبعد) إشارةً إلى جوابِ سؤالٍ مقدَّرٍ تقديرهُ أنْ يقالَ: إنَّ الأمرَ والنّهيَ متخالفان بالحقيقةِ، وكذا الأمرُ والخبر، والنّهيُ والخبرُ، فكيفَ يوصفُ الواحدُ بأشياءَ متخالفةِ الحقيقةِ.

أجابَ عنهُ بقولهِ: (ولا يَبعد) وتقريرهُ أن يقالَ: إنَّ مرجعَ الجميعِ هوَ الإخبار، إذا الأمرُ هوَ: الخبرُ بأنّهُ لو فعلَ الفعلَ الفلاني لاستحقَّ المدحُ، ولو تركهُ لا يستحقُّ الذّم، والنّهيُ بالعكسِ، وكذا الاستخبارُ لأنّهُ في معنى: أطلبُ منكَ الخبرَ، والنّداء في معنى: أطلبُ منكَ الإقبال.

وقيلَ: إنَّ كلامهُ واحدٌ ليسَ بأمرٍ ولا نهي ولا خبرٍ ولا استخبارٍ ولا نداء، ويصيرُ واحدًا من هذهِ بحسبِ التَّعلُّقاتِ إلى الأشياءِ واختلافِ الأوقاتِ، وبحسبِ ذلكَ تختلفُ الألفاظُ الدّالةُ عليهِ، كما إنَّ العلمَ واحدٌ ويصيرُ ماضيًا ومستقبلًا وحالًا بالنّسبةِ إلى الأزمنة، وتختلفُ الألفاظُ بحسبِ ذلكَ.

والحاصلُ: أنَّ الكلامَ أمرٌ مشتركٌ بينَ الأمرِ والنّهي والخبرِ والاستخبارِ

والنّداء، وذلكَ المشتركُ هوَ ذلكَ الشّيءُ الواحدُ الذي يصيرُ تارةً هذا ومرّةً ذاكَ، وأخرى ذلكَ.

وهوَ أزليٌّ قائمٌ بذاتِ اللهِ تعالى، ويمثّلُ في الشَّاهدِ بقولِ من أصطلحَ مع غلمانهِ وقالَ: إذا قلتَ: زيدٌ، كانَ أمرًا لبِشر[1] بالصَّومِ بالنَّهارِ وأمرًا بالفطرِ بالليلِ ونهيًا لهُ عن الخروجِ من الدَّارِ وإخبارًا بدخولِ الأميرِ البلدةِ واستخبارٍ من مباركٍ عن ولادةِ الجاريةِ، ثمَّ قالَ المصطلحُ: زيدٌ، فُهِمَ منهُ هذهِ الأشياء، فكانَ أمرًا ونهيًا وخبرًا واستخبارًا، فإذا جازَ في الشَّاهدِ أنْ يكونَ الواحدُ أمرًا ونهيًا وإخبارًا واستخبارًا فلمَ لا يجوزُ في الغائبِ.

قوله: (**وهذهِ العباراتُ**) إذا تقرر معنى الكلامِ علمَ أنَّ هذهِ العباراتِ ليستْ كلامًا لأنَّها أصواتٌ وهيَ حادثةٌ فلا يوصفُ بها، وإنّما سُمِّيتْ كلامًا في العرفِ لدلالتها على الكلامِ تسميةَ الدَّالِ باسمِ المدلولِ كما يُقالُ في هذا الكتابِ: علمْ فلان، وانظرْ إلى قدرةِ اللهِ تعالى، أي: شيء دالّ على العلمِ والقدرةِ.

أمَّا في الحقيقةِ فهوَ المعنى القائمُ بذاتِ اللهِ تعالى ينافي السُّكوتِ والآفاتِ، وهوَ أزليٌّ ليسَ بعربي ولا سوري ولا عبري، بل كلّها عباراتٌ عن معبِّرٍ واحدٍ، واختلافِ العباراتِ لا يوجبُ اختلافَ الكلامِ.

كما أنَّ ذاتَ اللهِ تعالى واحدٌ وتسمَّى بتسمياتٍ كثيرةٍ وألسنةٍ مختلفةٍ فارسيةٍ وعربيةٍ وعبريةٍ وتركيةٍ وروميّةٍ وهنديّة، وكلُّ ذلكَ دالٌّ على ذاتٍ واحدٍ.

قوله: (**قالت المعتزلة: كلامُ اللهِ مخلوقٌ... إلخ**)، ذهبتِ المعتزلةُ إلى أنَّ كلامَ اللهِ تعالى عبارةٌ عن هذهِ الحروفِ والألفاظِ الدَّالةِ على تلكَ المعاني وهيَ

---

(١) ساقطة من: أ، ب.

حادثةٌ قائمةٌ بغيرِ ذاتِ اللهِ تعالى، وقالوا: معنى كونه متكلِّمًا كونهِ مُوجِدًا لهذهِ الحروفِ والأصواتِ الدَّالةِ على المعاني في شيءٍ مخصوصٍ من مَلَكٍ أو نبيّ أو لوحٍ محفوظٍ، وقبل الإيجاد ما كان موصوفًا بكونهِ متكلِّمًا، بل إنّما صارَ متكلِّمًا بإحداثِ الحروفِ والألفاظِ.

واستدلُّوا عليهِ من حيثُ العقلِ والنَّقلِ، أمَّا العقلُ فهوَ: أنَّ الكلامَ في الشَّاهدِ من جنسِ الحروفِ والأصواتِ فيكونُ في الغائبِ كذلكَ، ويستحيلُ قيامُ الحروفِ والأصواتِ بذاتِ القديمِ في الأزلِ فيكونُ حادثًا غيرَ قائمٍ بذاتهِ.

ولأنَّ كلامهُ مشتملٌ على خطاباتٍ بالأوامرِ والنَّواهي لأشخاصٍ معيَّنةٍ كموسى وهارون ويحيى ومحمّدٍ صلوات اللهِ عليهم وغير ذلكَ، وهم ليسوا في الأزلِ، فلو كانَ كلامهُ أزليًّا لكانَ أمرهُ ونهيهُ للمعدومِ، وإنَّهُ سفهٌ اعتبارًا بالشَّاهدِ، فإنَّ مَن كانَ عزمهُ أنّهُ لو ولدَ لهُ ولدٌ لسمَّاهُ زيدًا ثمَّ قالَ: يا زيدًا اسقني، وهوَ معدومٌ تسارعَ النَّاسُ إلى تسفيههِ.

وأمَّا النَّقلُ فقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، وصفَ القرآنَ بكونهِ عربيًا، والعربي إنّما يكونُ الألفاظُ.

وقولهِ تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، والمسموعُ إنما هوَ الألفاظُ والحروفُ.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] والكائنُ فـ (كن) أيضـًا حادث لمقارنتهما بقوله: ﴿إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا﴾؛ لأنَّ هذا النَّوعَ من الكلامِ يفيدُ المقارنةَ، و(كن) هوَ كلامُ اللهِ تعالى فيلزمُ حدوثه.

وقولهِ: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، والقرآنُ شيءٌ فيكونُ مخلوقًا.

وأيضًا القرآنُ ذِكْرٌ، وكلُّ ذكرٍ مُحدَثٌ فالقرآنُ مُحدَث، أمَّا الأوَّلُ فلقولهِ تعالى: ﴿صٓۚ وَٱلۡقُرۡءَانِ ذِي ٱلذِّكۡرِ﴾ [ص: ١]، وقوله: ﴿هَٰذَا ذِكۡرٞۚ﴾ [ص: ٤٩]، وقوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكۡرٞ لَّكَ وَلِقَوۡمِكَۖ﴾ [الزخرف: ٤٤].

وأمَّا الثَّاني فلقولهِ تعالى: ﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ إِلَّا ٱسۡتَمَعُوهُ﴾ [الأنبياء: ٢]، وقوله: ﴿وَمَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ مُحۡدَثٍ إِلَّا كَانُواْ عَنۡهُ مُعۡرِضِينَ﴾ [الشعراء: ٥].

والجوابُ عن شبهتهم: أمَّا عن قياسهم الغائب على الشَّاهدِ والأوامرُ والنَّواهي فسيجيئ بعد.

وأمَّا الجوابُ عن قولهم: القرآنُ ذكرٌ... إلى آخرهِ، فنقول: المرادُ بالذكرِ هوَ ما يدلُّ على كلامِ اللهِ كيفَ، والإتيانُ يتصوّرُ لدلالةِ الكلامِ لا لذاتهِ، وبهذا أُخرِجَ الجوابُ عن قولهِ: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا﴾ [يوسف: ٢]، وقوله: ﴿حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]؛ لأنَّ المرادَ هوَ الدَّالُ على كلامِ اللهِ.

وأمَّا الجوابُ عن ﴿كُن فَيَكُونُ﴾، فعلمَ ممَّا مرَّ أنَّهُ ليسَ في الأزلِ أمرٌ ولا نهيٌ إلى آخره.

وأمّا عن قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢]، فنقول: المرادُ الخالقُ لغيرِهِ، فلا يتناولُ ذاته وصفاته، ألا ترى أنَّ مَن يقول: ضربتُ مَن في الدَّارِ، لا يُفْهَمُ منهُ أنَّهُ ضربَ نفسهُ، على أنَّ الآيةَ عندهم ليستْ على عمومها، وإلَّا يكونُ خالقًا لكلِّ ما يُسمَّى شيئًا، والمعدومُ عندهم شيءٌ، فيجبُ أن يدخلَ تحتَ الخلقِ، وما دخلَ تحتَ الخلقِ يجبُ أنْ يكونَ محدثًا، لكن المعدومُ عندهم قديم.

قوله: (لنا... إلخ) استدلَّ المصنِّفُ رحمه الله تعالى على أنَّه أزليٌ قائمٌ بذاتهِ، وغير مخلوق، بالنّقلي والعقلي، أما النّقلي: فقوله ﷺ: (القرآن كلام الله

غير مخلوق)[1]، وهذا صريحٌ في أنَّهُ غيرُ مخلوق، وفيهِ تأمُّلٌ إذ المخلوق يُرادُ بهِ: الكذبُ الذي يوضعُ ويختلقُ فلا يفيدُ اليقين.

وأمَّا العقلي: فمن وجهين الأوَّل: إنَّ كلامهُ تعالى لو كانَ مخلوقًا حادثًا لكانَ التَّعري عن الكلامِ في الأزلِ ثابتًا، ثمَّ اتَّصفَ بهِ، فتغيَّرَ عمّا عليهِ، وقبولُ التَّغيرِ من أماراتِ الحدثِ.

والثَّاني: أنَّهُ لو كانَ حادثًا لا يخلو إمَّا: أنْ حدثَ في ذاتِهِ كما زعمت الكرامية فإنهم قالوا: كلامُ اللهِ تعالى أزليٌّ، ولكنَّهُ ليسَ بلفظٍ ولا معناه، بل هوَ قدرتهُ على إحداثِ قولهِ في ذاتهِ، والقولُ هوَ هذهِ الألفاظُ الدَّالةُ على المعاني، ففرَّقوا بين كلامهِ وقولهِ، وجعلوا قوله حادثًا قائمًا بذاتهِ دونَ كلامهِ.

وإمَّا إن حدثَ في ذاتِ غيرهِ كما زعمت المعتزلة، وإمَّا إنْ حدثَ لا في محلٍّ كما زعمَ أبو الهذيل[2] من المعتزلةِ فإنَّهُ قالَ: قوله تعالى: ﴿كُن﴾ عرَضٌ حادثٌ لا في محلٍّ، وسائرُ كلامهُ عرضٌ حادثٌ في جسمٍ من الأجسامِ.

---

(١) أخرجه ابن بطة العكبري في الإبانة الكبرى (٥١)، والخطيب في «تاريخ بغداد» (١/ ٣٦٠)، وابن الجوزي في «الموضوعات» (١/ ١٠٨). قال الصغاني: هذا موضوع، وقال السخاوي: وهذا الحديث من جميع طرقه باطل. كما في (الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة) لعلي القاري رقم (٣٢٧).

(٢) هو: محمد بن محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبديّ، مولى عبد القيس، أبو الهذيل العلاف: من أئمة المعتزلة. ولد في البصرة واشتهر بعلم الكلام. له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات. وكان حسن الجدل قويَّ الحجَّة، سريع الخاطر. كُفَّ بصرُه في آخر عُمره، له كتب كثيرة منها: كتاب سمّاه (ميلاس) على اسم مجوسي أسلم على يده. توفّي (سنة ٢٣٥هـ). ينظر: الأعلام (٧/ ١٣١)، ووفيات الأعيان (١/ ٤٨٠)، ولسان الميزان (٥/ ٤١٣).

وكلُّ ذلكَ محالٌ، أمَّا الأوَّلُ فلأنَّهُ حينئذٍ يصيرُ محلًّا للحوادثِ التي يمتنعُ خلوّهُ عنها، لأنَّ قبلَ حدوثِ هذا الكلامِ كان متعرّيًا عنه، وبعدَ اتِّصافهِ بهذا الحادثِ الذي هوَ الكلامُ زالَ التَّعرِّي عنه، فحينئذٍ لا يخلو عن أحدِ الأمرين: أحدهما: التّعرّي عن هذا الحادثِ، والثَّاني: هذا الحادثُ وكلُّ واحدٍ منهما حادث، أمَّا التَّعرّي فلزوالهِ وانعدامهِ، وأمَّا الكلامُ فلأنَّهُ حادث عنده، أي واقعٌ عندَ عدمِ التَّعرِّي فيكونُ ممكنًا وحادثًا، أو عندَ الخصمِ فكلامنا على تقريرِ حدوثه.

فثبت أنَّه لا يخلو عن الحوادثِ، ومعَنا مقدّمةٍ مبرهنةٍ بما مرَّ وهيَ: ما لا يخلو عن الحوادثِ فهوَ حادث، فحصلَ لنا من هاتينِ المقدمتين: إنَّه حادثٌ لكنّهُ محالٌ لما ذكرنا: أنَّ صانعَ العالَمُ لا يحومُ حولهُ الحدوث.

وقوله: (**والأجسامُ تقبلُ الحوادثَ فتكونُ حادثة**) لا مدخلَ لهُ في الدَّليلِ، وكذا قوله: (**فينتجُ أنَّ ما يقبلُ الحوادثَ فهوَ حادثٌ**) ليسَ بمستقيمٍ، إذا النّتيجةُ قولنا: هوَ حادثٌ لأنَّ ما يقبلُ الحادثَ فهوَ حادث.

قولـه: (**وعنه**) في قولـهِ: (**عن التَّعرِّي عنه**) و(**عنه**) عطفٌ على قولهِ: (**عَنِ التَّعـرّي**)، أي لا يخلو عن التَّعرّي عن هذا الحادثِ الذي هوَ الكلام، ولا يخلو عن هذا الحادثِ، وأمَّا الثَّاني فلأنّه حينئذٍ يكونُ المتكلّمُ بذلك الكلامِ ذلكَ المحلّ لا خالقه، لأنَّ كلَّ صفةٍ قامتْ بمحلٍّ كانَ المتَّصفُ بها ذلكَ المحل، كالحركةِ والسَّوادِ، متى خلقها الله تعالى في محلٍّ كانَ المتَّصفُ بكونهِ متحرِّكًا وأسودَ المحلّ الذي قامتا بهِ دونَ موجدهما فكذا الكلام.

قولـه: (**لأنـهُ خالقهُ**) متعلقٌ بـ (**اتّصفِ**) أي لـو كانَ علّة الاتِّصافِ بكونهِ خالقًا لجازَ اتصافهُ بالسَّوادِ أيضًا ليحقّقَ العلّةَ المذكورةَ فيهِ، ونفي كونهِ خالقه،

لكنَّ الثَّاني باطلٌ بالاتفاقِ، وأمَّا الثَّالثُ فلوجهين: أحدهما: أنَّ الكلامَ الحادثَ عرَضٌ، ووجودُ العرَضِ بدونِ المحلِّ محالٌ.

ولو أنكرَ كونه عرضًا لا ينكر كونه صفةً فنقول: قيامُ الصِّفةِ بدونِ الذاتِ محالٌ، والثَّاني: أنَّهُ لو لم يكنْ في محلٍّ لا يختصُّ بذاتٍ دونَ ذاتٍ، فاتّصافُ ذاتهِ بهِ ليسَ أولى من اتّصافِ ذاتٍ أخرى بهِ.

أو نقول له: لو لم يكنْ في محلٍّ لا يكونُ اتّصافُ ذاتهِ أولى من اتّصافه بغيره، لأنه إذا جاز أن يوصف ذاته بكلامٍ لم يقمْ بهِ لا يجوزُ أنْ يوصفَ بحركةٍ لم تقمْ به، لكن استحالةَ هذا لا يخفى على مَن لهُ أدنى لب.

قولـه: (**والدَّليلُ على أنَّ الكلامَ... إلخ**) إشارةٌ إلى الجوابِ عن قولهم: الكلامُ في الشَّاهدِ من جنسِ الحروفِ والأصواتِ، تقريرهُ أنْ يقالَ: لا نسلِّم أنَّ الكلامَ في الشَّاهد من هذا الجنسِ، بل هو المعنى القائمُ بالذَّاتِ بدليلِ قولِ الأخطلِ وهوَ من قدماءِ شعراءِ بني أمية:

إنَّ الكلامَ لفي الفؤادِ[1]

وصرَّحَ النَّصُ بكلامِ النَّفسِ حيثُ قالَ تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُۚ﴾ [المجادلة: ٨]، والتَّحقيقُ فيهِ ما مرَّ في أوَّلِ الفصلِ.

قوله: (**وقالت الحنابلة: حروفُ القرآنِ... إلخ**) ذهبت الحنابلةُ إلى أنَّ كلامَ اللهِ تعالى هو هذهِ الحروفِ والألفاظِ الدَّالةِ على تلكَ المعاني، وإنَّهُ حالٌّ في المصاحفِ والألسنةِ، وقالوا: لما دلَّ الدَّليلُ على أنَّ كلامَ اللهِ تعالى قديمٌ، وإنَّهُ

---

(١) وتمام البيت:

إنَّ الـــكَلَامَ لفِـي الفُـؤَادِ وإنَّمَـا ... جُعِـلَ اللِّسَـانُ عَلـى الفُـؤادِ دَلِيْـلاَ

ليسَ إلا هذهِ الحروفِ والأصواتِ، وجبَ أن تكونَ هذهِ الحروفُ المسموعة قديمة، وهوَ باطلٌ لما مرَّ من أنّها أعراضٌ، ولأنها تتوالى ويقعُ بعضها مسبوقًا ببعضٍ، وكلُّ مسبوقٍ حادثٌ، فهذهِ الحروفُ حادثة.

قوله: (**وقال الثّلجي... إلخ**) قال أبو عبد الله الثلجي[1]: (اتّفق أهل الملّة على أن القرآن كلام الله، واختلفوا في أنه مخلوق أو غير مخلوق، فأقول بالمتَّفق عليه، وأتوقّف في المختلف فيه، إذ لا دليل لنا يرجّح أحد القولين)[2]. وهو باطل أيضـًا، لأنّ التّوقف موجب للشكّ فيما يفترض اعتقاده كالإنكار.

قوله: (**فإنْ قيلَ: لو كانَ قديمًا... إلخ**) تقريرُ السّؤالِ ما مرَّ، وتقريرُ الجوابِ أنْ يقالَ: لو كانَ الأمرُ والنّهيُ للمعدومِ ليجب عليهِ الإقدامُ على المأمورِ بهِ والانتهاءُ عن المنهيّ عنهُ في حالِ العدمِ لكانَ سفهًا وباطلًا، فأمّا الأمرُ لهُ ليجبُ عليهِ الإقدامُ عندَ وجودهِ والنّهي ليجبْ عليهِ الانتهاءُ عندَ وجودهِ فهوَ حكمةٌ وليسَ سفهًا، ألا ترى إلى المنزلِ على النبي ﷺ أمرٌ ونهيٌ لمن وجدَ ولمن يوجد إلى

---

(١) هو: محمد بن شجاع ابن الثلجي البغدادي، أبو عبد الله: فقيه العراق في وقته. من أصحاب أبي حنيفة. وهو الّذي شرح فقهه واحتجّ له وقوّاه بالحديث. له: (تصحيح الآثار) فقه، و(النوادر) و(المضاربة) و(الرّد على المشبهة) وغير ذلك. وللشيخ محمد زاهد الكوثري (الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع)، (١٨١ ـ ٢٦٦هـ). ينظر: الأعلام (٦/ ١٥٧)، والجواهر المضية (٣/ ١٧٣ـ١٧٥).

(٢) وهذه الرواية في تبصرة الأدلة (ص٤٨٤). أما في الاعتقاد للأستوائي أنه قال: (أنا مُتَّبعٌ ولَستُ بِمبتدِع، ومُقتَدٍ ولست بِمُبتَدٍ، أقول كما قال الله تعالى في كتابه العزيز، وأقول بما صحَّ عن رسول الله ﷺ وما اختلف المختلفون فيه، فكفَّر بعضُهم بعضـًا تورّعتُ عن الدخول فيه، وما اختلف المختلفون فيه، ولم يُكَفِّر بعضُهم بعضا دخلتُ فيه، مثل ما دخل فيه الصحابةُ والتابعون). ينظر: الاعتقاد للإمام: صاعد بن محمد بن أحمد الأستوائي النيسابوري (٣٤٣ ـ ٤٣٢هـ) رقم (٣٨).

انقضاءِ الدّنيا وانقراضها، فإذا صحّ أنْ يكونَ الخطابُ الواردُ في عصرِ النّبي ﷺ خطابًا لمن بعدهم إلى قيامِ السّاعةِ، وإنْ كانوا وقتَ الخطابِ معدومين، فلمَ لا يصحُّ أنْ يكونَ الخطابُ في الأزلِ لمن يحدثُ إلى قيامِ السّاعة.

قوله: (**فإنْ قيلَ: أخبرَ الله تعالى... إلخ**)، تقريرُ السّؤالِ أنَّ الله تعالى أخبرَ بلفظِ الماضي في كثيرٍ من المواضعِ كقولهِ تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١]، ﴿وَجَآءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ﴾ [يوسف: ٥٨]، ﴿وَجَآءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ﴾ [يوسف: ٥٩]، ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ﴾ [الأنعام: ٧٤] ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ﴾ [الكهف: ٦٠] وغيرَ ذلكَ.

فيجبُ أنْ يكونَ الخبرُ متأخّرًا عن المُخبرِ عنهُ، وإلَّا لكانَ الإخبارُ قبلَ وجودِ المُخبرِ عنه، فيلزمُ الكذبَ، كما أنَّ مَن قالَ يومَ الخميسِ: جاءَ زيدٌ، ولم يكنْ جائيًا قبلَ ذلكَ كانَ الكلامُ منهُ كذبًا، وإنْ وجدَ المجيءُ بعدَ ذلكَ، فإذا كان متأخّراً عنه يكون الأزليّ وهو الإخبار مسبوقاً بغير الأزليّ وهو المخبر عنه، وهو أعني كون الأزليّ مسبوقاً بغيره محال. فالحاصلُ أنّ الخبرَ عن الأمورِ الماضيةِ إنْ كانَ في الأزلِ كانَ الأزليُّ مسبوقًا بغيرِهِ، أي يكونُ غيرَ الأزليّ سابقًا على الأزلي، وإلا يلزمُ الكذب.

قلنا: قدْ تقدّمُ أنَّ كلامَ اللهِ لا يوصفُ بزمانٍ من الأزمنةِ، فإخبارَ الله تعالى لا يتعلّقُ بالزّمانِ بل هو إخبارٌ مطلقٌ، والمتعلّقُ بالزّمانِ هو المخبرُ عنهُ، فإنْ كانَ لم يوجدْ بعدُ، كانَ الإخبارُ إخبارًا أنهُ يوجد، وإذا وجدَ كانَ إخبارًا أنّهُ في الحالِ موجود، وإذا انقضى كانَ إخبارًا أنهُ وجدَ فيما قبلُ، والتّغيّر على المخبرِ عنهُ لا على الإخبارِ الأزلي.

واعتبرهُ بالعلمِ فإنّهُ تعالى كانَ في الأزلِ عالمًا أنَّ آدمَ عليهِ السّلامُ يوجدُ

وحينَ وجدَ كانَ عالماً أنهُ في الحالِ موجود، وحينَ انقضى كانَ عالماً إنهُ قبلَ هذا موجودٌ، فنسبتهُ إلى جميعِ الأزمنةِ على السّوية فيكون جميع الأزمنة من الأزلِ إلى الأبدِ بالقياسِ إليهِ تعالى كامتدادِ واحدٍ بالنّسبةِ إلى مَن هوَ خارجٌ عنه، فيكونُ قومٌ في زمانهم بالنّسبةِ إلى اللهِ تعالى كالحاضرِ في زمانهِ، وإنْ كانَ بعضهم بالنّسبةِ إلى بعضٍ سابقًا أو لاحقاً أو معاً في نفسِ الأمرِ وفي علمِ اللهِ تعالى.

والكلامُ النّفسيُ إنّما يكونُ مع مخاطبٍ نفسي، فيخاطبُ الله تعالى كلَّ قومٍ بحسبِ زمانهِ وتقدّمهِ وتأخّرهِ، وإذا صارَ المخاطبُ حسّيًا نزلَ الكلامُ حسّيًا، ومَن أرادَ أنْ يفهمَ حقيقةَ هذا المعنى فليجرِّدْ نفسهُ عن الزّمانِ ولينظرْ نسبتهُ إلى الأزمنةِ يجد هذا المعنى معاينة.

قوله: (**ثمَّ عندَ الأشعري... إلخ**) اختلفَ القائلونَ بالكلامِ النّفسي في أنَّهُ مسموعٌ أم لا؟

قالَ الأشعري: مسموعٌ لأنهُ موجودٌ، كما يجوزُ أن يُرى يجوزُ أن يسمعَ، وقالَ ابن فورك[١]: المسموعُ عندَ قراءةِ القارئِ شيئان: صوتُ القارئِ وكلامُ اللهِ تعالى، لقولهِ تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦].

وقالَ الباقلاني[٢]: إنَّ كلامَ اللهِ غيرَ مسموعٍ على العادةِ الجاريةِ، بل المسموع

---

(١) هو: محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، أبو بكر: واعظ عالم بالأصول والكلام، من فقهاء الشافعية. قال ابن عساكر: بلغت تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريبا من المئة. منها (مشكل الحديث وغريبه) و(النظامي) في أصول الدين، و(الحدود) في الأصول، وأسماء الرجال) و(التفسير)، و(حل الآيات المتشابهات) و(غريب القرآن) وغيرها. (ت: ٤٠٦). ينظر: الأعلام (٦/ ٨٣).

(٢) هو: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر الباقِلاَّني قاض، من كبار علماء=

صوت القارئ فحسب، ولكن يجوز أن يُسمع على خلاف العادة الجارية كما سمعَ موسى عليهِ السَّلامُ في الطَّورِ ومحمّد ﷺ ليلةَ المعراجِ.

وقالَ الشّيخُ أبو منصور الماتريدي[1] رحمه الله تعالى: نفسَ الكلامِ ليسَ بمسموعٍ، إذ يستحيلُ سماعُ ما ليسَ من جنسِ الحروفِ والأصواتِ، إذ السّماعُ يدورُ مع الصَّوتِ في الشَّاهِدِ وجودًا وعدمًا، فالقول بجوازِ سماعِ ما ليسَ بصوتٍ ليسَ بمعقولٍ، وفيهِ بحث إذ يمكنُ أنْ يُعارضَ بالرّؤيةِ، ويقال: رؤيةُ ما ليسَ بجوهرٍ وعرَضٍ محالٌ، لأنها تدورُ معهما وجوداً وعدماً في الشَّاهِدِ، فالقولُ

= الكلام. إنتهت إليه الرِّياسة في مذهب الأشاعرة. من كتبه: (إعجاز القرآن) و(الإنصاف) و(مناقب الأئمة) و(دقائق الكلام) و(الملل والنحل) و(هداية المرشدين) و(الاستبصار) و(تمهيد الدلائل) و(البيان عن الفرق بين المعجزة والكرامة إلخ) و(كشف أسرار الباطنية) وغيرها عاش بين (٣٣٨ ـ ٤٠٣هـ). ينظر: الأعلام (٦/ ١٧٦)، ووفيات الأعيان (١/ ٤٨١)، وتاريخ بغداد (٥/ ٣٧٩).

(١) هو: محمّد بن محمّد محمود أبو منصور الماتريدي، إمام الهدى والدّين، إمام المتكلّمين ومصحّحَ عقائد المسلمين، تفقه على أبي بكر أحمد الجوزجاني، عن أبي سليمان الجوزجاني، عن محمّد بن الحسن، عن أبي حنيفة ﷺ، وتفقّه عليه فقهاء ذلك العصر، وهو مفصّل لمذهب الإمام أبي حنيفة وأصحابه المظهرين مذهب أهل السنة. صنّف كتاب «التّوحيد» و«الدرر في أصول الدين» و«تأويلات القرآن» في التفسير، و«المقالات» و«رد أوائل الأدلّة للكعبي» و«بيان وهم المعتزلة» و«رد الأصول الخمسة لأبي محمّد الباهليّ»، و«ردّ الإمامة» لبعض الرّوافض، و«مأخذ الشّرائع» في أصول الفقه، وله كتب شتّى، وكانت وفاته في سمرقند في سنة (٣٣٣هـ) وقد عمَّر أكثر من ٩٠ سنة. ينظر: طبقات المفسرين (١/ ٧٠)، وخطط الشام (٦/ ٢٤١)، والاعلام (١/ ٤٩٦)، والفوائد البهية (ص١٩٥)، ومفتاح السعادة (٢/ ٢١)، والجواهر المضية (٢/ ١٣٠). وهدية العارفين (٢/ ٣٦).

بجوازِ رؤيةِ ما ليسَ بجوهرٍ وعرضٍ ليسَ بمعقولٍ[1].

فإنْ قيلَ: ما ذكرهُ مناقضٌ لقولهِ تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤]، فإنَّ اللهَ تعالى حينَ كلَّمه سمعَ موسى عليهِ السَّلامُ كلامهُ ضرورة أنَّ التَّكليمَ من غيرِ سماعٍ عبث تعالى الله عن ذلكَ.

أجيب: بأنَّ الشَّيخَ أبا منصورٍ ذكرَ في «التَّأويلاتِ»: (أنَّ موسى عليهِ السَّلامُ سمعَ صوتًا دالًّا على كلامِ اللهِ تعالى لا نفسَ الكلامِ)[2]، على أنَّهُ ليسَ في القرآنِ أنَّ موسى عليه السلام سمعَ من اللهِ كلامهُ، بل فيهِ أنهُ كلَّمه، وتكليمهُ لعبادهِ على ثلاثِ مراتبَ: بالوحي، ومن وراءِ الحجاب، وبإرسالِ المرسَلِ لقولهِ تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولٗا﴾ [الشورى: ٥١]، فإنهُ قَصَرَ تكليمهُ عليها، ولا شكَّ أنَّ التَّكليمَ بطريقِ الوحي لا يدخلُ فيهِ السَّماع، إذ الوحيُ عبارةٌ عن إيقاعُ معنىً في القلبِ بطريقِ الخفيةِ، كما في قولهِ

---

(١) أجاب الأقشهري عن هذا الاعتراض في (الانتقاد في شرح عمدة الاعتقاد) بقوله: وفي بحثه بحث؛ لأنّ الفرق بينهما ظاهر؛ لأنّا إنّما جوّزنا رؤية كلّ موجود؛ لأنّا وجدنا الرّؤية مشتركة بين الموجودات المختلفة حقائقها، والحكم المشترك لا بدّ له من علّة وجوديّة مشتركة، ولا مشترك إلا الوجود، وأما السّمع فلم يتعلّق بغير الأصوات في الشّاهد، وهي لم تكن مختلفة الحقائق حتّى تفتقر إلى علّة مشتركة، فجاز أن يكون علّة صحّة المسموعيّة هي الصّوتية فقط، ولا يسمع إلا الصّوت، فلا يصحّ ما يقع في معرض المعارضة معارضة.

(٢) أي سمعَ صوتاً دالًّا على كلامِ اللهِ تعالى، وخُصَّ موسى بكونهِ كليم اللهِ؛ لأنَّهُ سمع بغيرِ واسطةِ الكتابِ والمَلَكِ. يعني: (أنّه كلّمه بمضمون كلامه القديم الأزلي الأقدس). كما ذهب إلى ذلكَ عَلَمُ الهدى أبو منصورٍ الماتريدي، وذهب بعده أبو إسحاق الاسفرائيني من متكلّمي أهل الحديث. وهو ما يفهم من كلام الإمام في (العالم والمتعلم) (ص٣٩٣). والتوحيد للماتريدي (ص٥٩)، والتأويلات (١٠/ ٤٣٥) (٣/ ٤٢٠). وتبصرة الأدلة (١/ ٤٩٠). ونظم الفرائد (ص١٢) والمصباح الازهر شرح الفقه الأكبر (ل ٨ب).

تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ﴾ [القصص: ٧]﴾، ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ [النحل: ٦٨]، وكذا التّكليمُ بطريقِ الإرسالِ، إذ يُسمعُ فيهِ صوتُ الرّسولِ الذي هوّ دالٌّ على كلامِ المُرسِلِ.

وأمّا التّكليمُ بطريقِ الحجابِ بواسطةِ الصّوتِ والحرفِ فيهِ لازمه، كما في قولهِ تعالى: ﴿مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ﴾ [القصص: ٣٠]، والمعنى بالحجابِ هنا كونُ الشجرةِ محلًّا لقيامِ الصّوتِ والحرفِ الدّالينِ على كلامِ اللهِ تعالى، لأنّا نعلمُ بالضرورةِ أنَّ قوله: ﴿إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ﴾ ليسَ كلامَ الشّجرة بل هو كلامُ اللهِ، ولكن سمعَ هذا من الشجرةِ، فتكونُ الشّجرةُ وهذهِ الحروفُ والأصواتُ واسطة لفهمِ كلامِ اللهِ.

فالمسموعُ هوَ الدّالُّ على كلامِ اللهِ تعالى لا نفس الكلامِ، وتخصيصُ موسى عليهِ السّلامُ بكونهُ كليمُ اللهِ من حيثُ أنّهُ سمعَ من غيرِ واسطةِ الكتابَ والملَك، لا أنهُ ليسَ فيهِ واسطةٌ الصّوت والحرف، كما يقال في الشّاهدِ: كلَّمَ السّلطانَ فلانًا، لا يعنونَ بهِ ارتفاعُ واسطةِ الصّوتِ والحروفِ، ولكن يريدونَ بذلكَ أنهُ لم يرسلْ إليهِ كتابًا ولا رسولًا، بل خاطبهُ شفاهًا، فكذا هذا والله الموفّق.

❁ ❁ ❁

[فصل: التَّكوينِ غيرِ المكوَّنِ]

قوله: (فصل: التَّكوينِ غيرِ المكوَّنِ... إلخ) قالَ المصنِّفُ رحمه الله: (التَّكوينُ والتَّخليقُ والإيجادُ والإحداثُ والاختراعُ أسماءٌ مترادفةٌ يُرادُ بكلّها معنىً واحدٍ، وهوَ إخراجُ المعدومِ من العدمِ إلى الوجودِ فنخصُّ لفظةَ التَّكوينِ اقتفاءً للسّلفِ)[1].

وهوَ أعني: التَّكوينُ غيرَ المكوَّن لما سيجيئ، وصفة أزليّة قائمةٌ بذاتهِ تعالى كباقي صفاتهِ من العلمِ والقدرةِ وغيرِ ذلكَ، وهوَ: تكوين العالمِ ولكلِّ جزءٍ منه، أي: هوَ صفةٌ متعلِّقةٌ بالعالمِ وبكلِّ جزءٍ منه في وقتِ وجودهِ.

كما أنَّ إرادتهُ صفةٌ أزليةٌ تتعلَّقُ بها المراداتُ في وقتِ وجودها على التّرتيبِ والتّوالي، ونسبةُ التكوينِ إلى الحادثِ كنسبتها إلى المرادِ، وكما أنها أزليّةٌ كذلكَ التّكوين، وسيجيئ البحثُ عنها، وكذا القدرةُ صفةٌ أزليّةٌ تتعلَّقُ بالمقدوراتِ.

قوله: (مع مقدوراتها) أي الكلامُ في القدرةِ مع مقدوراتها، كالكلامِ في الإرادةِ مع مراداتها، وفي تخصيصِ الإرادةِ والقدرةِ بالتّمثيلِ إشارةٌ إلى أنَّ التّكوينَ مغايرٌ لهما؛ لأنَّ المغايرةَ بينهُ وبينَ سائرِ الصّفاتِ ظاهرة، بخلافها بينهُ وبينَ الإرادةِ والقدرةِ، وكذا زعمَ البعضُ أنَّ التّكوين هوَ القدرة[2].

---

(١) ينظر: الاعتماد (ص١٩٥).

(٢) ينظر: المحصل لفخر الدين الرازي (١/ ٤٣٥).

فالفرقُ بينهُ وبينَ الإرادةِ: أنَّ الإرادةَ صفةٌ من شأنها أن تتعلَّقَ بالتَّكوين، فهي متقدّمةٌ عليهِ بالذّاتِ، وأمّا بينهُ وبينَ القدرةِ فلأنّا نعلمُ ببديهةِ العقلِ أنَّ للهِ تعالى قدرةٌ على خلقِ الشّموسِ والأقمارِ الكثيرةِ في هذا العالمِ، لكنّهُ ما خلقها، فالحاصلُ أنَّ متعلّقَ القدرةِ أعني: الممكن قد لا يوجد أصلًا، بخلافِ متعلّقِ التّكوينِ أعني: المكوَّن، فإنه يستحيلُ أن لا يوجد.

قوله: (**وقالَ الأشعري... إلخ**) قالَ أصحابنا: صفاتُ اللهِ تعالى كلّها أزليةٌ قديمةٌ قائمةٌ بذاتِ اللهِ تعالى، وقالَ الأشعري: صفاتُ الذّاتِ نحوَ العلمِ والقدرةِ قديمةٌ بذاتِ اللهِ تعالى، وصفاتُ الفعلِ نحوَ التّكوينِ والتّصويرِ والإحياءِ والإماتةِ حادثةٌ غير[1] قائمةٌ بذاتهِ.

وقالوا: ما يلزمُ بنفيهِ نقيصة فهوَ من صفاتِ الذّاتِ، كما لو نفيت القدرة يلزمُ العجز، وما لا يلزمُ بنفيهِ نقيصةٌ فهوَ من صفاتِ الفعلِ، كما لو نفيتَ الإحياءَ والإماتةَ أو الرّزقِ لم يلزمْ بنفيهِ نقيصة.

فعلى هذا يلزمُ أن تكونَ الإرادةُ والكلامُ من صفاتِ الذاتِ؛ لأنهُ يلزمُ بنفيهما الجبر والاضطرارُ والخرسُ والسّكوتُ، ودليلهم على حدوثِ صفاتِ الفعلِ سيذكرُ بعد.

وقالت المعتزلة: صفة ما لا يقومُ بذاتِ اللهِ تعالى، لأنّهم أنكروا أن تكونَ صفاتهُ تعالى معانيَ وراءَ الذاتِ، وادّعوا أنَّهُ عالمٌ ولا علم، وقادرٌ بلا قدرةٍ، وكذا في سائرِ الصِّفاتِ، كما ذكر في الكلامِ والإرادةِ، فإنّهما عندهم معنيان وراءَ الذّاتِ، ولكن غيرَ قائمينِ بذاتهِ تعالى لما مرَّ.

---

(١) ساقطة من: أ، ج.

وشبهتهم: أنَّ صفاتهُ إنْ قامتْ بذاتِهِ فلا يخلو من أنْ تكونَ قديمةً أو حادثةً، فإنْ كانتْ قديمةً لزمَ مُحالانِ، أحدهما: كثرةُ القدماءِ، والقولُ بها كفرٌ بالإجماعِ، ولهذا كفَّرَ الله تعالى النَّصارى بقولِهِ: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣]، وإذا كانَ المُثبتُ للقدماءِ الثلاثةُ كافرًا فما ظنُّكَ بمن أثبتَ أكثرَ منها!

وثانيهما: التَّركّبُ في ذاتِهِ تعالى، لأنَّ ذاتهُ تشاركُ الصِّفةَ في قِدمِ نفسهِ، ويتميّزُ عن الصِّفةِ بخصوصيَّة، فلزمَ التَّركّبُ ممّا بِهِ المشاركةُ وبما بِهِ الممايزةُ وهو محالٌ، وإنْ كانتْ حادثةً يلزمُ أن تكونَ ذاتهُ تعالى محلًّا للحوادثِ تعالى عن ذلكَ علوًّا كبيرًا.

أجيب عن المُحالِ الأوَّلِ: بأنَّا لا نسلِّمَ أنَّ القولَ بالقدماءِ الّتي هي الصِّفاتُ كفرٌ، بل القولُ بقِدمِ الذّواتِ كفر.

وعن الثَّاني: بأنَّ القِدَمِ أمرٌ عدميٌّ، لأنّهُ عبارةٌ عن نفي الأوّليَّةِ، ولا يلزمُ التّركّب، لأنَّ الاشتراكَ في الإعدامِ لا يقتضي التَّركّبَ.

اعلمْ أنَّ المعتزلةَ قالوا: ما جرى فيهِ النّفيُ والإثباتُ فهيَ من صفاتِ الذّاتِ كالعلمِ والقدرةِ، فلا يقال: لم يعلمْ كذا ولم يقدرْ على كذا، فعلى هذا يكونُ الكلامُ والإرادةُ من صفاتِ الفعلِ، إذ يجري فيهما النَّفيُ والإثباتُ كقولهِ تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤]، ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [البقرة: ١٧٤].

قوله: (**فعندَ الأشعري والمعتزلة... إلخ**)، ذهبت الأشاعرةُ وبعضُ المعتزلةِ إلى أنَّ التّكوينَ والمكوّن واحدٌ، وشبهتهم قوله تعالى: ﴿ هَٰذَا خَلۡقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِي

﴿مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ﴾ [لقمان: ١١]، وكذا قوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١٦٤]، وكذا في المتعارفِ نقول: اجتمعَ خلقٌ عظيمٌ ويريدونَ بهِ المخلوق.

أجيب عن هذا: بأنَّ إطلاقَ المصدرِ على اسمِ المفعولِ عندَ أهلِ اللغةِ سائغٌ شائع.

واستدلَّ المصنِّفُ رحمه الله على إبطالِ قولهم: بأنَّ التَّكوينَ والمكوَّنُ كالضَّربِ والمضروب، فكما أنَّ القولَ بأنَّ الضَّربَ عينُ المضروبِ ظاهرُ الفسادِ، كذلكَ القولُ بالتَّكوينِ والمكوَّنِ، ولأنَّ المكوَّنَ معلّل بتكوينِ اللهِ تعالى إيّاهُ، كما نقول: وجد هذا المخلوقَ لأنَّ اللهَ تعالى خلقه، فلو كانَ التَّكوينُ عينُ المكوَّنِ لكانَ قولنا: وجدَ لأنَّ اللهَ تعالى خلقهُ، جاريًا مجرى قولنا: وجدَ ذلكَ المخلوقَ لنفسهِ، وذلكَ باطل.

واعلمْ أنَّ في تفريعِ قوله: (فعندَ الأشعرية) تسامحًا حيثُ لا يلزمُ من الكلامِ المتقدمِ اتّحادُ التّكوينِ والمكوَّن، وهذا النّوعُ من الكلامِ إنّما يقالُ إذا لزمَ منه، اللّهم إلا أنْ يقالَ: (الفاء) جواب شرطٍ محذوف، وفيهِ تعسُّفٌ أيضًا.

قوله: (**وحدوثهُ... إلخ**) واستدلَّ المصنِّفُ رحمه الله على أنَّ التَّكوينَ بأنّهُ لو كانَ حادثًا لاحتاجَ إلى إحداثٍ آخرَ، إذ لو جاءَ حدوثهُ بلا إحداثٍ لجازَ حدوثُ الممكنِ بلا إحداثَ، وفيهِ تعطيلُ الصَّانعِ وهوَ محالٌ لما مرَّ من أنَّ جميعَ المحدثاتِ بإحداثِ اللهِ تعالى، فحينئذٍ لا يخلو إمَّا أنْ يكونَ الإحداثُ الآخرُ قديمًا فهوَ الذي ادَّعينا قيامهُ بذاتهِ تعالى، وإنْ كانَ حادثًا فالكلامُ فيهِ كالكلامِ في الأوَّلِ إلى أنْ يتسلسلَ إلى غيرِ النِّهايةِ وهوَ باطلٌ، أو ينتهي إلى قديمٍ وهوَ المطلوب.

وأيضًا ما مرَّ في إبطالِ حدوثِ الكلامِ من الدَّليلِ العقلي على الوجهين

المذكورين يتأتّى هنا؛ لأنّهُ يقال: لو كانَ حادثًا لكان التّعرّي عنهُ ثابتًا، ثمّ اتّصفَ بهِ فتغيّر عمّا هوَ عليهِ، وهوَ محالٌ.

ولأنّهُ إنْ كانَ حادثًا فإمّا أنْ حدثَ في ذاتهِ أو في ذاتِ غيرهِ أو لا في محلٍّ، والكلُّ باطلٌ لما مرَّ.

قوله: (**ولا يقالُ: إنَّ قِدَمَ التّكوينِ... إلخ**) هذا إشارةٌ إلى شبهتهم في حدوثِ التّكوينِ، وتقريرها أنْ يقالَ: إنّهُ لو كانَ أزليًّا لتعلّقَ وجودُ الممكن بهِ في الأزلِ، وهوَ يقتضي قِدمَ المكوّنِ، إذ التّكوينُ بلا مكوّنٍ كالضّربِ بلا مضروب، فكما أنّ تحقّقَ الضّربُ بدونهِ محالٌ، كذلكَ التّكوينُ مع المكوّنِ.

وتقديرُ الجوابِ أنْ يقالَ: إذا سلّمتَ أنَّ وجودَ المكوّنِ تعلّقَ بالتّكوينِ فقد سلّمتَ حدوثه ووجودهُ بغيرهِ، فأمّا القديمُ فهوَ مستغنٍ في وجودهِ عن غيرهِ، وإذا كانَ حادثًا كانَ محالًا أنْ يقتضي غيرهُ قِدَمِهِ.

واعلمْ أنَّ هذا الجوابَ لا يدفعُ شبهتهم؛ لأنّهم لا ينكرونَ حدوثَ المكوّنِ، بل يقولونَ: لو كانَ التّكوينُ أزليًّا لكانَ تعلُّقُ وجودِ المكوّنِ بهِ في الأزلِ لكنَّ التّالي باطلٌ، أمّا الملازمةُ فلأنّهما كالضّربِ والمضروبِ في عدمِ تحقّقِ أحدهما بدونِ الآخرِ، وأمّا بطلانُ الثّاني فلأنهُ يقتضي المكوّن، وما ذكرَ لم يدلْ إلّا على حدوثِ المكوّنِ وهوَ ممّا لا ينكرهُ الخصمُ.

بل الحقُّ في جوابهِ ما أشارَ بقولهِ: (**على أنَّ التّكوينَ... إلخ**) فلو قالَ: ثمَّ إنَّ التّكوينَ مكانَ (على) لكانَ أصوبُ.

قوله: (**على أنَّ التّكوينَ... إلخ**) هذا إشارةٌ إلى منعِ بطلانِ التّالي، توجيهه أنْ يقالَ: لا نسلّمَ أنَّ التالي باطلٌ، قوله: (لأنهُ يقتضي أزليّته) قلنا: ممنوعٌ؛ لأنَّ

التَّكوينَ في الأزلِ ما كانَ ليكونَ العالمُ بهِ في الأزلِ، بل ليكونَ العالمُ بهِ كائنًا وقتَ وجودهِ، وتكوينهِ باقٍ إلى الأبدِ، فيتعلَّقُ وجودُ كلِّ موجودٍ وقتَ وجودهِ بتكوينهِ وإيجاده على حسبِ مشيئته وإرادته، بخلافِ الضّربِ لأنّهُ عرَضٌ فلا يتصوَّرُ بقاؤهُ إلى وقتِ وجودِ المضروبِ.

ونظيرُ هذا في الحكمياتِ: رجلٌ طلَّقَ امرأتهُ في شعبانَ فقالَ: إذا جاءَ رمضان فأنتِ طالقٌ، صارَ الرّجلُ في الحالِ مطلِّقًا في شعبان، ولم تصر المرأة مطلقة في الحال، بل تعلّق طلاقها باستهلال شهر رمضان، لأن المطلّق ما طلّقها في شعبان ليقع، بل أرادَ ظهورَ أثرِ فعلهِ في رمضان، والشّرعُ حكمَ ببقاءِ تطليقهِ إلى وقتِ إرادتهَ الطَّلاقَ، فيتعلَّقُ وقوعُ الطلاقِ في رمضانَ بالتّطليقِ في شعبان.

وكذا من جرحَ إنسانًا يومَ السَّبتِ فسرى وتعدّى وتتابعتْ الآلامُ إلى أنْ ماتَ يومَ الجمعةِ، عرفنا أنَّ الجارحَ كانَ قاتلًا يومَ السَّبتِ وإنْ ظهرَ في المجروحِ يومَ الجمعةِ، حتَّى لو كانَ الجرحُ خطأً فكفَّرَ قبلَ يومِ الجمعةِ يجوز، فلمّا جازَ ذلكَ في الفعلِ الحادثِ الذي لا بقاء لهُ حقيقة، فكيفَ يستحيلُ في الفعلِ القديمِ الباقي، وهذا نوعٌ تنبيه لفتحِ بابِ الاستدلالِ وإنْ جلَّ صنعه عن التَّشبيهِ والمثالُ[1].

قوله: (**ثمَّ نقول لهم:... إلخ**) لمَّا أجابَ عن شبهتهم استدلَّ على أزليّتِهِ بدليلٍ إلزامي تقريره أنْ يقالَ: هل عندكم لوجودِ العالمِ تعلُّقٌ بذاتِ الباري أو

---

(١) قال صدر الشريعة في تعديل العلوم (ص٣٨٠): اعلَم أنَّ مشايِخَنا أثبَتُوا صِفَةَ التَّكوين، فإنَّه تَعَالى خَالِقُ كلِّ شَيءٍ، فلا بدَّ من صِفَةِ الخَلقِ، ثُمَّ خَافُوا القَولَ بأنَّه مَحَلٌّ للحَوَادِثِ فتحيَّروا في ذلك، فَقَالُوا: الخَلقُ قَدِيمٌ والمَخلُوقُ حَادِث، ومثَّلُوه بِجُرحٍ يَسرِي بَعدَ مُدَّة، فيُقَالُ لهُم: كيفَ يَصِحُّ أن يُقَال: خَلقُ الله زَيداً يومَ كذَا قَدِيمٌ، وكيفَ يُقَال: إنزَالُ القُرآنِ ليلَة القَدرِ قَدِيمٌ؛ لأنَّ فِعلَ المُختَارِ لا يَكُونُ قَدِيماً بل مَنشَأُهُ قَدِيم.

بصفةٍ من صفاتِه، أيّ صفةً كانتَ أم لا؟ فإنْ قالوا: لا، فقد عطّلوهُ وأخرجوهُ من أن يكونَ خالقًا للعالَم، وإنْ قالوا: نعم، فنقولُ: ما تعلَّقَ بهِ حدوثُ العالَمِ أزليٌّ أم محدثٌ؟ فإنْ قالوا: هوَ محدثٌ، قلنا: فهوَ إذنْ من أجزاءِ العالَمِ، فكانَ تعلُّقُ حدوثِ العالَمِ ببعضٍ من العالَمِ لا باللهِ تعالى، وفيهِ ما مرَّ من تعطيلِهِ، وإنْ قالوا: هوَ أزليٌّ، قلنا: هل يقتضي ذلكَ أزليّةَ العالَمِ أم لا؟ فإنْ قالوا: نعمْ فقدْ كفروا، وإنْ قالوا: لا، فقد بطلتْ شبهتهم.

قوله: **(على أنَّ عندَ الأشعري... إلخ)** ما ذكرَ من الدّليلِ عامّ الورودِ على القائلينَ بحدوثِهِ، وهذا مخصوصٌ بالأشعري، وتوجيههُ أنْ يقالَ: إنْ تعلّقَ تكوّن العالَمِ أي وجودهُ عندهم بخطابِ (كنْ) والقولُ بهِ مع القولِ بأنَّ التّكوينَ عينُ المكوَّنِ، وإنّه حادثٌ قائمٌ بذاتِهِ، قولٌ متناقض.

بيانه: إنْ تعلّقَ تكوّن العالَمِ بخطابِ (كنْ) وما يتعلّقُ بهِ التّكوينُ فهوَ التّكوين، فخطابُ (كنْ) تكوينٌ، وهوَ أعني: خطابُ (كنْ) أزليٌّ؛ لأنّهُ من بابِ الكلامِ، وهوَ عندهم أزليٌّ قائمٌ بذاتِ اللهِ تعالى، فيلزمُ من هذا أنْ يكونَ التّكوينُ أيضًا أزليًّا وغيرُ المكوَّناتِ، لأنَّ التّكوينَ لما كانَ خطاب (كنْ) وهوَ غيرُ المكوّناتِ وقائمٌ بالمخاطبِ، كانَ التّكوينُ لا محالةَ كذلكَ، وقد كانَ عندهم عينُ المكوّناتِ وحادثًا غيرَ قائمٍ بذاتِ اللهِ تعالى هذا خَلْفٌ.

وأيضًا لما لم يوجبَ أزليّةَ خطابِ (كنْ) أزليّةَ العالَمِ، لمْ يكنْ قِدَمُ التّكوينِ مقتضيًا لِقِدَمِ المكوَّن.



[فصل: صانعُ العالَمِ أوجدهُ باختيارِه]

قوله: (فصل: صانعُ العالَمِ أوجدهُ باختيارِهِ... إلخ)، اعلمْ أنَّ تحقيقَ هذهِ المسألةِ من أهمِ المهمّات؛ إذ هي أساسُ الشَّريعةِ، ويبنى عليها أكثرُ الخلافياتِ.

فنقولُ: الموجِدُ بالاختيارِ هو: الذي إنْ شاءَ فعل وإن شاء تركَ، ويرادفه القادرُ والفاعلُ بالاختيارِ، والإرادةِ: حالةَ مَيلانيَّة تقتضي ترجيحَ أحدهما على الآخرِ، والاختيارِ قريبٌ منه، وكأنّهُ مع اعتبارِ ملاحظةِ الطّرفِ الآخرِ بنظرِ كلا الطّرفين ويميلُ إلى أحدهما.

إذا عرفتَ هذا فنقولُ: صانعُ العالَمِ فاعلٌ بالاختيارِ، إذ لو لم يكنْ مختارًا في إيجادهِ لكانَ مضطرًا ومجبورًا، إذ لا واسطةَ بينهما، وكونهُ مجبورًا مضطرًا يوجبُ كونهُ عاجزًا وهوَ من أماراتِ الحدثِ، فثبتَ أنهُ مختار.

والاختيارُ مسبوقٌ بالإرادةِ؛ لأنّهُ ما لم يردْ لم يفعلْ، ولأنَّ وقوعَ مفعولاتِ اللهِ تعالى على وجهٍ مخصوصٍ لا يحيل العقلُ وقوعها على خلافهِ، وكذا في أوقاتٍ مخصوصةٍ يجوّزُ العقلُ تقدُّمها وتأخُّرها عنها، فلا بدَّ من مخصّصٍ وهوَ ليسَ ذاتَ اللهِ تعالى، لأنَّ نسبةَ جميعِ المفعولاتِ إلى ذاتهِ متساوية.

وليسَ المقدورُ أيضًا؛ لأنَّ نسبةَ الأزمنةِ إلى جميعِ المقدوراتِ على السويّةِ لتساوي أجزاءِ الزّمانِ في الماهيَّةِ، فيكونُ ذلكَ المخصّصَ هوَ صفةٌ مختصّةٌ بذاتهِ

تعالى توجبُ تخصيصَ المفعولاتِ بوجهٍ دونَ وجهٍ ووقتٍ دونَ وقت، إذ لولاها لوقعت المفعولاتُ كلُّها في وقتٍ واحدٍ على صفةٍ واحدةٍ، خصوصًا عندَ تجانسِ المفعولاتِ، لأنَّ تخصيصَ هيئةٍ دونَ هيئةٍ وترجيحُ وقت دونَ وقتٍ بالإرادةِ، فلولاها لما كانَ وقتٌ أولى من وقتٍ ولا كمّية ولا كيفيَّة أولى من غيرهما، فإذا خرجتْ على التّرتيبِ والتَّوالي على ما تقيضه الحكمة البالغة كانَ ذلكَ دليلًا على اتِّصافِ الفاعلِ بصفةٍ توجبُ تخصيصها، وتلكَ الصّفةُ غيرَ الصّفاتِ الباقيةِ.

أمَّا إنها غيرُ القدرةِ فلأنَّ نسبةَ جميعِ الأوقاتِ والهيئاتِ إليها واحدةٌ، فلا تأثيرَ لها في تخصيصِ المفعولاتِ بوجهٍ دونَ وجهٍ ووقتٍ دونَ وقتٍ، بل لو كانَ لها تأثيرٌ لكانَ في صحّةِ وجودِ المقدورِ بالتّكوينِ لا بالقدرةِ، وهذا معنى قوله: (إذ القدرةُ تأثيرها في الإيجادِ، وذا ـ أي: التّأثيرُ في الإيجاد ـ لا يختلفُ باختلافِ الأوقاتِ)[1].

كذا ذكرهُ المصنِّفُ في شرحهِ وفيهِ نظر، لأنّا لا نسلِّمَ أنَّ القدرةَ مؤثّرةٌ في صحّةِ وجودِ المقدورِ ومتعلّقه بإمكانِ وجودهِ، لأنَّ الإمكانَ للممكنِ بالذّاتِ وما بالذّاتِ لا يكونُ بالغيرِ، وأيضًا ليسَ تأثيرُ القدرةِ في الإيجادِ، لأنَّ الإيجادَ هوَ التّكوينُ وهوَ صفةٌ قديمةٌ بذاتهِ تعالى كالقدرة، وإحدى الصّفتين لا تؤثِّرُ في الأخرى.

وأيضًا قوله هنا يخالفُ قوله في الشّرحِ، لأنَّ قوله في الشّرحِ صريحٌ في أنها مؤثّرةٌ في إمكانِ المقدورِ، وذكرَ في المتن أنَّ تأثيره في الإيجادِ، والإيجادُ غيرُ الإمكانِ، وأيضًا قوله في الشّرحِ: (تأثيرُ القدرةِ في صحّةِ وجودِ المقدورِ...

---

(١) الاعتماد (ص٢٠٦).

إلـخ)[1] مستدركٌ إذ المطلوبُ يتمُّ بدونه.

وأما إنها غيرُ العلمِ فلأنّهُ يتعلَّقُ بالمعلومِ على ما هو عليهِ في نفسهِ، فيكونُ تابعًا للمعلومِ، وتابعُ الشّيءِ استحالَ أن يكونَ مستتبعًا له.

أما إنها غيرُ الحياةِ فلأنها كالقدرةِ في تساوي النّسبةِ في الأوقاتِ، والكلامِ في السَّمعِ والبصرِ كالكلامِ في العلمِ في أنّهما تابعان.

وليستْ هيَ الكلامُ أيضًا إذ لا تعلُّقَ لهُ بالإيجادِ؛ لأنَّ نسبةَ أمر (كنْ) مثلًا إلى جميعِ الأوقاتِ واحدة كالقدرة.

ولمّا كانتْ المغايرة بين الإرادةِ وباقي الصِّفاتِ غيرِ القدرةِ ظاهرةٌ خصَّصها في الذِّكرِ دونَ باقي الصِّفاتِ.

قوله: (**والدّليلُ عليهِ**) أي على أنهُ متَّصفٌ بالإرادةِ (**قوله تعالى: ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾** [الحج: ١٨]، و﴿**يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ**﴾ [المائدة: ١]) وهوَ ظاهرٌ.

قوله: (**فيبطلُ بهِ قولُ الكعبي... إلخ**)، ذهبَ الكعبيُ إلى أنهُ تعالى لا يوصفُ بالإرادةِ على الحقيقةِ، لكن إذا وُصِفَ بها فإنْ أُضيفَ إلى فعلهِ فمعناهُ: إنهُ فعلَ وهوَ غير ساهٍ ولا مُكْره ولا مضْطر، وإنْ أُضيفَ إلى فعلِ غيرهِ فمعناه: أنه أمرَ بذلكَ.

وأنكرت الفلاسفةُ وجودَ الإرادةِ وشبهتهم: إنَّ الإرادةَ إنْ تحقَّقتْ فلا يخلو من أنْ تكونَ حادثة أو قديمة ولا حادثة وكلٌّ منهما ممتنعٌ، أمَّا الأوَّلُ فلاستلزامهِ قيامَ الحادثِ بذاتِ اللهِ تعالى، وأمَّا الثّاني فلاستلزامهِ زوالَ القديمِ،

---

(١) الاعتماد (ص٢٠٦).

لأنها لا تبقى بعدَ الإيجادِ.

أجيب: بأنها قديمةٌ والزّوالُ إنّما يَرِدُ على تعلُّقها بذلكَ الوقتِ، وتعلُّقها حادثٌ فلا يكونُ زوالُ القديمِ بل زوالُ الحادثِ، وفيهِ نظرٌ، إذ التَّعلّقُ أيضًا قديمٌ لازمٌ لتلكَ الإرادةِ.

قوله: (**فيبطلُ بهِ**) أي يبطلُ بما ذكرنا من الدَّليلِ الدَّالِ على الإرادةِ كلا القولين.

قوله: (**وهيَ والمشيئة... إلخ**) الإرادةُ والمشيئةُ واحدةٌ عندَ المتكلّمين خلافًا للكراميةِ، فعندهم المشيئةُ صفةٌ واحدةٌ للهِ تعالى أزليّة، وإرادتهُ حادثةٌ في ذاتهِ متعدِّدةٌ على عددِ المُراداتِ، تحدث كلُّ إرادةٍ منها قبلَ حدوثِ ما هوَ المرادُ بها، وشبهتهم: أنها لو كانتْ قديمةً لكانت المراداتُ أيضًا قديمةً، وهوَ محالٌ.

أجيب: بأنّا لا نسلِّمَ الملازمة إذ الإرادةُ قد سبقت المرادَ كما أنَّ أحدًا منّا يريدُ الحجَّ بعدَ سنةٍ أو سنتين، على أنَّ القولَ بأنَّ إرادتهُ حادثةٌ في ذاتهِ باطل، لأنهُ حينئذٍ يكونُ محلًّا للحوادثِ وقد بيَّنا بطلانه.

قوله: (**وعندنا هوَ مريدٌ... إلخ**)، ذهبَ أهلُ السُّنةِ والجماعةِ رضوانُ اللهِ عليهم أجمعين: إلى أنَّ صانعَ العالَم مريدٌ بجميعِ مراداتهِ بإرادةٍ واحدةٍ قديمةٌ قائمةٌ بذاتهِ، كما أنهُ عالمٌ بجميعِ المعلوماتِ بعلمٍ واحدٍ أزلي قائمٍ بذاتهِ، وكذا في سائرِ صفاتهِ.

والدَّليلُ على قِدمها أنها لو كانتْ حادثةً فلا يخلو: إمّا أن يكونَ حدوثها لا بإحداثِ أحدٍ وهوَ محال، إذ القولُ بهِ يؤدّي إلى تعطيلِ الصَّانعِ، أو بإحداثِ الصَّانعِ فحينئذٍ لا يخلو إمّا إنْ حدثتْ بإرادةٍ منهُ وهوَ محالٌ؛ لأنهُ يوجبُ كونهُ

مضطرًا في إحداثِ الإرادةِ، أو بإرادةٍ أخرى، وننقلُ الكلامُ إلى الثَّانيةِ والثَّالثةِ وهلمَّ جرًّا، فيلزمُ إمَّا التَّسلسل وهوَ باطلٌ، وإلَّا الانتهاء إلى إرادةٍ قديمةٍ وهوَ المطلوب، وأمَّا إنها واحدةٌ فلما مرَّ في الكلام.

قوله: (**وقولُ بعضِ المعتزلةِ... إلخ**) ذهبَ أبو هاشمٍ[1] وأبو هذيل[2] من المعتزلةِ إلى أنهُ مريدٌ بإرادةٍ حادثةٍ لا في محلٍّ، والكراميةُ إلى أنها حادثةٌ في ذاتهِ، وكلا القولين باطلان بما ذكرنا في مسألةِ الكلامِ من أن الإرادةِ الحادثةِ عرضٌ، ووجوده بدونِ المحلِّ محالٌ، أو هيَ صفةٌ وقيامها بذاتها مستحيل، وإنها لو كانتْ حادثةً لم يكن الله بالاتِّصافِ بها أولى من غيره، ولا هيَ بكونها إرادةً لهُ أولى من أنْ تكونَ إرادةً لغيرهِ.



(١) هو: أبو هاشم عبد السلام بن شيخ المعتزلة أبي عليٍّ محمَّد بن عبد الوهاب الجُبَّائي البصري، أحد رؤوس المعتزلة وابن شيخهم، أَلَّف أبو هاشم كتب الكلام مشحونة بمذاهبهما واعتقادهما، له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سميت (البهشمية) وله مصنفات منها: «تفسير القرآن»، و«الجامع الكبير»، و«الأبواب الكبير»، (ت٣٢١هـ). ينظر: الاعلام (٤/ ٧)، والفَرق بين الفِرق (١٨٤)، وتاريخ بغداد (١١/ ٥٥).

(٢) سبقت ترجمته.

[صانعُ العالَمِ حكيمٌ]

قوله: (**صانعُ العالَمِ حكيمٌ... إلخ**) يوصفُ صانعُ العالَمِ بكونهِ حكيمًا؛ لأنَّ الحكمةَ إنْ كانتْ هيَ العلمُ فالحكيمُ هوَ العالِمُ كما قالهُ ابن الأعرابي[1] يقال: (حكَمَ يحكُمُ إذا تناهى في علمهِ)، فتكونُ الحكمةُ مبالغة في العلمِ.

ولذا قالَ المصنِّفُ رحمه الله تعالى: (**فهوَ عالِمٌ في لم يزلْ ولا يزالُ**) أي: في الأزلِ وهوَ: ما لا ابتداءَ لهُ، وفي الأبدِ وهوَ: ما لا انتهاءَ لهُ للكلياتِ والجزئياتِ بالاتِّفاقِ.

إلَّا أنَّ الفلاسفةَ زعموا: إنهُ عالِمٌ بالجزئياتِ على الوجهِ الكلّي لا على الوجهِ الجزئي، لأنَّ الجزئيات في معرضِ التّغيُّرِ، فالعلم بها أيضًا في معرض التّغير، لأنَّ العلمَ تبع المعلومِ لأنّهُ إدراكُ معنى الشّيءِ كما هوَ، والتَّغيُّرُ على اللهِ محالٌ فلا يَعلمُ الجزئيات على الوجهِ الجزئي، مثلًا لو علمَ أنَّ زيدًا في الدَّارِ فبعدَ خروجهِ منها إنْ بقيَ هذا العلمُ أي العلمُ بأنهُ في الدَّارِ فقد لزمَ الجهلُ، وإنْ

---

(١) هو: أبو عبد الله محمد بن زياد بن الأعرابي الهاشمي، إمام في اللغة وراوية وناسب علامة باللغة، له مصنفات أدبية كثيرة، ولد سنة (١٥٠هـ)، يعد الأعرابي من أعلام أهل الكوفة، قال ثعلب: شاهدت مجلس ابن الأعرابي وكان يحضره زهاء مئة إنسان وكان يسأل ويقرأ عليه فيجيب من غير كتاب...) له: (أسماء الخيل وفرسانها)، (تاريخ القبائل)، (النوادر)، (تفسير الأمثال)، وغيرها (ت٢٣١هـ). ينظر: الأعلام (٦/ ١٣١)، ووفيات الأعيان (١/ ٤٩٢)، وتاريخ بغداد (٥/ ٢٨٢).

لم يبقَ يلزمُ التَّغيُّر، فالوجهُ الجزئيُ هوَ أنْ يتعلَّقَ بأحدِ الأزمنةِ الثلاثةِ كما ذكر، سواءً كانَ معنىً أو جثّة، والوجهُ الكليُ فيهِ أنْ يُعلمَ بجميعِ أوصافهِ مثلَ أنهُ إنسانٌ طويلٌ كاتبٌ روميٌ ابن فلان إلى جميعِ أوصافهِ، لا أنهُ واقعٌ أو سيقع، وربما لم يكن للعالِم إحاطةً بأنهُ واقعٌ أم لا.

أجيب عنه: بأنهُ إنْ أردتم ببقاءَ العلمِ عندَ تغيُّرِ المعلومِ بقاء الصّفةِ، نختارُ أنَّ الصّفةَ باقية.

قوله: يلزمُ الجهل.

قلنا: لا نسلِّمَ، وإنّما يلزمُ أن لو بقيَ تعلُّقها وإضافتها بذلكَ المعلومِ الأوَّلِ، وإنْ أردتم بهِ بقاءَ الإضافةِ والتَّعلُّقَ بالمعلومِ نختار أنهُ لم يبق.

قوله: يلزمُ التَّغيُّرُ في صفاتهِ.

قلنا: لا نسلِّمَ، وإنّما يلزمُ أنْ لو لم تكن الصِّفةُ باقيةً، فالحاصل أنهُ عندَ تغيّرِ المعلومِ تتغيّرُ إضافةُ العلمِ إلى المعلومِ وتعلُّقهُ بهِ لا العلم، فلا يلزمُ الجهلُ ولا التَّغيُّرُ في صفاتهِ.

وإنْ كانت الحكمةُ من بابِ الفعلِ، وهي الإحكامُ للمفعولات، فالحكيم بمعنى: المُحكم، كالألم بمعنى: المؤلمِ، فهوَ موصوفٌ بهِ أيضًا.

فالحاصلُ: أنَّ صانعَ العالَمِ يُوصَفُ بكونهِ حكيمًا سواءً كانت الحكمةُ من بابِ العلمِ أو من بابِ الفعلِ، أمَّا الأوَّلُ فلما مرَّ من أنَهُ لو لم يوصفْ بالعلمِ يوصفُ بضِدّهِ وهوَ الجهلُ تعالى الله عن ذلكَ.

وأمَا الثَاني فلأنَّ الفعلَ هوَ التَكوينُ وهوَ أزليٌّ لما مرَّ، ولأنَ ضدَّ الإحكامِ

السَّفه، إذ السّفهِ عبارةٌ عن خفّةٍ تعتري الفاعلَ إمَا من الفرحِ أو من الغضبِ، فتبعثه على فعلٍ من غيرِ رويّةٍ ولا قصدٍ للإحكامِ، فلو لم يوصفْ بهِ يُوصفُ بالسّفهِ وهوَ باطل.

ولمَا كانَ زَعْمُ أبي الحسنِ الأشعري قِدَم صفاتِ الذّاتِ وحدوثَ صفاتِ الفعلِ ذهبَ إلى: أنَ الحكمةَ إنْ أريدَ بها العلمُ فهيَ أزليّةٌ والله تعالى موصوفٌ بها في الأزلِ، وإنْ أريدَ بها الفعلُ فلا يكونُ موصوفًا بها في الأزلِ، إذ التَّكوينُ عندهُ حادثٌ لما مرَّ.





[رؤيةُ اللهِ تعالى]

قولـه: (رؤيـةُ اللهِ تعالـى... إلـخ) اتَفقَ أهـلُ السُنةِ والجماعـةِ رضـوانُ اللهِ عليهـم أجمعيـن علـى جـوازِ رؤيـةِ اللهِ تعالـى في الآخـرةِ بحسـبِ العقـلِ، وعلـى وجوبهـا بحسـبِ السَّـمعِ، أي الدَّليـلُ العقليُّ يـدلُّ علـى جوازهـا، والسّـمعيُ يـدلُّ علـى وجوبهـا منزّهًـا عـن أمـاراتِ الحـدثِ خلافًـا لغيرهـم.

فإنَّ بعضهم أنكروها كالمعتزلةِ والزّيديةِ من الرّوافضِ والفلاسفةِ والخوارجِ، وبعضهم جوَّزوها كالمشبّهةِ والكراميةِ لكن بالمواجهةِ، لاعتقادهم كونَ اللهِ في الجهةِ والمكانِ.

واختلفت المعتزلةُ أيضًا في أنَّهُ هل يَرَى ذاته أم لا، واعترفتْ عامّتهم بها، وأنكرتْ طائفةٌ منهم أنهُ يَرَى ذاتهِ ويُرى، فبهذا ظهرَ أنَّ الرّؤيةَ المنزّهةِ عن الكيفيةِ ممّا لا يقولهِ أحد إلَّا أصحابنا.

فقبـلِ الشُّروعِ في الدَّلائـلِ لا بـدَّ مـن تلخيـصِ محـلِّ النـزاعِ فنقـولُ: المـرادُ مـن قولـهِ: (إنّـهُ جائـز الرؤيـةِ) هـوَ أن يمكـن أن يحصـلَ للبشـرِ نـوعُ إدراكٍ بالنّسـبةِ إلـى ذاتِ اللهِ تعالـى كنسـبةِ الإبصـارِ إلـى المبصـراتِ في قـوّةِ الظّهـورِ والجـلاءِ، ويؤيّـدُ مـا قالـهُ الإمـامُ فخـرُ الدِّيـنِ الـرَّازي رحمـه الله: (إنَّـا إذا علمنـا الشّـيءَ حـالَ مـا لـم نـره، ثـمَّ رأينـاهُ فإنَّـا نـدركُ تفرقـة بيـنَ الحالتيـنِ، وقـد عرفـتَ أنَّ تلـكَ التَّفرقـة لا يجـوزُ عودهـا إلـى ارتسـامِ الشُّـعاعِ في العيـنِ ولا إلـى خـروجِ الشُّـعاعِ منهـا، فهـيَ

عائدةُ إلى حالةٍ أخرى، هيَ المسمّاةُ بالرّؤيةِ، فندّعي أنَّ تعلُّقَ هذهِ الصِّفةِ بذاتِ اللهِ تعالى جائزٌ، هذا هوَ البحثُ عن محلِّ النِّزاعِ)[1]. تمَّ كلامه.

فمن هذا ظهرَ فسادُ قولِ مَن قالَ: إنْ أريدَ بالرّؤيةِ الكشفُ التّامُ فذلك مما لا نزاعَ في ثبوته، لأنَّ المعارفَ تصيرُ يومَ القيامةِ ضروريّة، وإنْ أريدَ بهِ الحالة التّي نجده من أنفسنا عند إبصارنا الأجسام فذلكَ ممّا لا نزاعَ في انتفائه، لأنها إنّما تحصلُ بارتسامِ صورةِ ا لمرئي في العينِ، أو عندَ[2] اتِّصالِ الشُّعاعِ، وكلُّ ذلكَ في حقِّ اللهِ تعالى محال.

وإنْ أريدَ بها أمرًا ثالثًا فلا بدَّ من إفادةِ تصوُّرِه، لأنَّ التَّصديقَ مسبوقٌ بالتَّصورِ.

واعلمْ أنَّ قولَ المصنِّفِ في المتنِ: (**ورؤيةِ اللهِ تعالى بالأبصارِ**) ينافي هذا التَّحقيقِ، إذا تقرَّرَ هذا فنقولُ: احتجَّ المنكرونَ بجوازِ الرّؤيةِ بالعقلِ والنَّقلِ:

أمَّا العقلُ: فهوَ أنَّ الرّؤيةَ لا بدَّ أن تكونَ بالمقابلةِ بينَ الرّائي والمرئي، وذا لا يصحُّ إلَّا في الشّيءِ المتحيِّزِ والمسافة المقدّرة بينَ الرّائي والمرئي، لا في غايةِ القربِ ولا في غايةِ البعدِ بشرطِ اتصالِ شعاعِ العينِ بالمرئي وانطباعِ صورةِ المرئي في عينِ الرّائي على الاختلافِ، وكلُّ ذلكَ محالٌ على اللهِ تعالى، فاستحالَ رؤيتهِ عقلًا.

ولأنّهُ تعالى لو كانَ مرئيًا لكانَ شبيهًا بالمرئياتِ في أنَّ الرّؤيةَ تقعُ عليها، وهوَ ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: ١١].

وأمَّا النَّقلُ فقوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ﴾

---

(١) ينظر: المحصل لفخر الدين الرازي (ص٤٤٢).

(٢) ب، ج: عين.

[الانعام: ١٠٣]، فإنّ الآيةُ مسوقةٌ للمدحِ بدليلِ ورودهِ بينَ المدْحينِ، إذ إدراجَ غيرَ المدحِ بينَ المدحينِ مما تمجُّه الأسماع وتنفرُ عنه الطِّباع، فكانَ نفيُ الإدراكِ بالبصرِ وهوَ الرّؤيةُ مدحًا، وما كانَ عدمهُ مدحًا كانَ وجودهُ نقصًا، تعالى عن ذلكَ.

ودليلُ أهلِ الحقِ من حيثُ النَّقلِ والعقلِ، أمَّا النَّقل: فقوله تعالى حكايةً عن موسى عليهِ السَّلامُ: ﴿رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، والاستدلالُ بهِ من أربعةِ أوجه:

الأوّلُ: إنّهُ عليهِ السَّلامُ سألَ ربّهُ الرّؤيةَ فكانَ سؤالهُ لهُ دليلًا على أنّهُ اعتقدَ أنّهُ جائزُ الرّؤيةِ، فلو أحَالَ أحدٌ رؤيتهُ، فقدْ زعمَ أنَّ موسى عليهِ السَّلامُ لم يكنْ عارفًا بخالقهِ، إذا اعتقدَ عليهِ جواز ما لا يجوز عليهِ، ومن نسبهُ إلى الجهلِ بهِ تعالى فقدْ كفرَ.

هذا تقريرُ ما في المتنِ، وفيهِ بحثٌ؛ إذ لا نسلّم أنهُ يلزمُ من اعتقادهِ عليهِ جواز ما لا يجوزُ عليهِ أن يكونَ غيرَ عارفٍ بدليلِ قولهِ بعدَ السؤالِ: ﴿سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، فإنّهم قالوا: إنهُ تابَ عن سؤالهِ الرّؤيةَ في الدُّنيا، فثبتَ أنّهُ عليهِ السلام اعتقدَ عليهِ جواز ما لا يجوزُ عليهِ، لأنَّ الرّؤيةَ في الدُّنيا مُنتفيةٌ بالإجماعِ، فمن هذا تبيَّنَ أنَّ قوله: **(وهوَ كفرٌ)** لا يخلو عن شائبة السَّهو.

والأوْلى أن يقرَّرَ بوجهٍ آخرَ وهوَ أنْ يقالَ: إنْ عَلِمَ امتناعهُ وسألهُ يلزمُ العبث، وهوَ لا يليقُ بواحدٍ من العلماءِ، فأنَّى يليقُ ممّن هوَ من أكابرِ الأنبياءِ صلواتِ اللهِ عليهم، وإنْ لم يعلمْ يلزمُ الجهلُ، ومثلهُ لا يكونُ جاهلًا بوصفٍ من أوصافِ اللهِ تعالى.

وليتَ شعري كيفَ يزعمُ الخصمُ أنّهُ يعرفُ من صفاتِ اللهِ تعالى ما خفيَ على كليمهِ، فإذا اضطررنا إلى تجهيلِ أحدِ المعتقدينِ وتضليلهِ كانَ نسبةُ الجهلِ والضَّلالِ إلى أهلِ الاعتزالِ أولى من نسبتها إلى من خُصَّ بالتَّكليمِ والإرسالِ.

واعلمْ أنَّ قوله: **(فكانَ سؤاله)** مترتّبُ على قولهِ: **(سألهَ ربّهُ)** وقوله: **(فمن استحالَ)** تعليل لقولهِ: **(ولا يُظنُّ)** فعلى هذا يكونُ قوله: **(ولا يُظنُّ)** إشارةً إلى جوابِ سؤالٍ مقدَّرٍ وتقديرهما ظاهر.

الثَّاني: إنَّهُ تعالى ما عاتبهُ عقيبَ سؤالهِ وما أيأسهُ عن ذلكَ، ولو كانَ هذا سؤال ما هوَ المحالُ أو خارجًا عن الحكمة، لعاقبهُ وعاتبهُ كما عاتبَ نوحًا عليهِ السَّلامُ بقولهِ: ﴿إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ [هود: ٤٦]، حينَ سألَ خلاصَ ابنهِ من الغرقِ.

ولمَّا لم يعاتبهُ بلْ علَّقَ رؤيتهُ بشرطٍ ممكنٍ، حيثُ قال: ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، واستقرارُ الجبلِ ممكنٌ، دلّ عليهِ إمكانُ الرّؤيةِ إذ لا يُعلّق بالممكنِ إلَّا ما هوَ ممكنُ الثُّبوتِ، كما لا يعلَّقُ بالمستحيلِ إلَّا ما هوَ مستحيل.

فإنْ قيلَ: المعلَّقُ عليهِ مطلقُ استقرارُ الجبلِ، وإلَّا لما كانت الرّؤيةُ حاصلةً لحصولِ مطلقِ الاستقرارِ، بل المعلَّقُ عليهِ استقرارُ الجبلِ حالةَ التَّجلّي، فمعنى الآيةِ: أنَّ الجبلَ لو أطاقَ الرّؤيةِ وتمكَّنَ من استقرارهِ مكانهُ حالةَ التَّجلّي أطقتَ أيضًا، والواقعُ أنّهُ لم يتمكَّنْ منهُ بدليلِ قولهِ تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

قلنا: ما ذكرتم لم يضرّنا، إذ التَّجلّي والرّؤيةُ واحدٌ عندنا، فلمَّا تصوّرَ

التَّجلّي في الجبلِ فتصوّرهُ في الإنسانِ أولى، على أنَّا نقولُ: المعلَّقُ عليهِ مطلقُ الاستقرارِ.

قوله: (**لو كانَ هوَ المعلَّقُ عليهِ لحصلَ الرّؤيةَ**) قلنا: الرّؤيةُ في المستقبلِ معلَّقٌ على نفسِ الاستقرارِ، فيحتملُ أنْ يحصلَ في الآخرةِ.

فإنْ قيلَ: حرفُ الشَّرطِ للاستقبالِ، فكانَ معنى الآيةِ لو صارَ الجبلُ مستقرًّا في المستقبلِ فسوفَ تراني، وهوَ غيرُ مستقرٍّ في الاستقبالِ، وإلَّا وجبَ حصولُ الرّؤيةِ لوجوبِ حصولِ المشروطِ عندَ حصولِ الشَّرطِ، فلمَّا لم تحصل الرّؤيةُ بالإجماعِ علمنا أنّهُ لم يستقر، وإذا لم يستقرَّ كانَ متحرِّكًا ضرورة أنّهُ لا واسطةَ بينَ الحركةِ والسُّكونِ.

فإذنْ الجبلُ حالَ ما علَّقَ الله تعالى الرّؤيةَ باستقراره كانَ متحرِّكًا، ومعلومٌ أنَّ استقرارَ المتحرِّكِ حالَ كونهِ متحرِّكًا محالٌ، فثبتَ أنَّ الشَّرطَ ممتنع، فلا يلزمُ القطعُ بجوازِ المشروطِ.

قلنا: لا نسلِّمُ أنَّ الاستقرارَ مع التَّحركِ معلقٌ عليهِ، فإنَّ المذكورَ في الآيةِ ليسَ إلَّا نفس استقرارِ الجبلِ، وهوَ من حيثُ هوَ ممكن.

والثَّالث: إنَّ اللهَ تعالى قالَ في جوابهِ: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ نفى رؤيتهِ على الخصوصِ، فلا ينتفي الجوازُ بل وجودُ الرّؤيةِ؛ إذ لو كانَ ممتنعَ الرّؤيةِ لكانَ الجوابُ عبارةً تدلُّ على استحالتها مثلَ أنْ يقولَ: (لن أُرى)، و(لستُ بمرئي) أو (لا تصحُّ رؤيتي)، وغيرَ ذلكَ، إذ الحاجةُ ماسَّةٌ إلى البيانِ عندَ من يعتقدُ استحالةَ رؤيةِ اللهِ تعالى، ومع ذلكَ لم يبيِّنْ. ومثّلهُ المصنِّفُ بمثالٍ على العُرفِ والعادةِ، وهوَ ظاهرٌ غنيٌ عن الشَّرحِ.

قوله: (على أنهُ يجوزُ) تنزُّلٌ عن الأوَّلِ، تقريرهُ أنْ يقالَ: إنْ سلَّمنا أنهُ يقتضي نفيَ الوجودِ، لكن يجوزُ على الأنبياءِ الرَّيبُ في أمرٍ يتعلَّقُ بالغيبِ، لقولهِ تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥]، فيحملُ سؤالهُ على الحالِ، يعني سألَ موسى عليهِ السَّلامُ رؤيتهُ في الدُّنيا لظنِّهِ أنَّ ما اعتقدَ جوازه ناجزٌ فيرجعُ النّفيُ الذي في الجوابِ إلى السُّؤالِ؛ إذ الجوابُ على قضيّةِ السّؤالِ، فلمَّا كانَ السُّؤالُ عن الرّؤيةِ في الدُّنيا كانَ نفيُ الرّؤيةِ فيها، فانتفاء الرّؤيةِ فيها لا يوجبُ انتفاءها مطلقًا، لجوازِ انتفائها في الدُّنيا دونَ الآخرةِ، وكلامنا في الآخرةِ.

والرَّابعُ: أنّهُ تعالى أخبرَ عن التّجلّي للجبلِ وهوَ: عبارةٌ عن خلقِ الحياةِ والرّؤيةِ فيهِ حتَّى يرى ربّه، فكانَ رؤيتهُ للجبلِ ممكنًا، فإمكانها للإنسانُ أولى لأنهُ أشرفُ المخلوقاتِ.

ومن الدّلائلِ النَّقليَّة قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، ووجهُ الاستدلالِ بهِ أنَّ النظرَ المعدّى بـ (إلى) لا يكونُ إلَّا للرّؤيةِ، والله سبحانهُ وتعالى أضافَ النّظرَ المقيّدَ بـ (إلى) إلى الوجهِ، فلن يكونَ إلَّا لنظرِ العينِ وهوَ المطلوبُ.

واعلمْ أنَّ في عبارتهِ تساهلًا لأنّهُ عطف قول الله تعالى على قولهِ: (إنَّ موسى) وهوَ عن مناسبِ قوله: (**المقيّدُ بكلمةِ إلى**) مرفوع لأنّهُ صفةُ النَّظرِ.

قوله: (وحملَ **النّظرَ... إلخ**) جوابُ سؤالٍ مقدّرٍ، توجيه السُّؤال أنَّ الآيةَ تحتملُ تأويلاتٍ أحدها: ما ذكرتم، لأنّهُ من قبيلِ إطلاقِ السَّببِ وإرادةِ المُسبِّبِ، لأنَّ النّظرَ سببُ الرُّؤيةِ.

والثَّاني: أن يكونَ النّظرُ بمعنى الانتظارِ و(إلى) واحدِ (الآلآءِ) وهيَ النِّعمةُ

فيكونُ المعنى: وجوهٌ يومئذٍ ناظرةٌ منتظرةٌ نعمةَ ربها.

والثَّالثُ: أن يكونَ المضافُ محذوفًا، أي: إلى ثوابِ ربها، وما كانَ محتملًا لا يكونُ حجَّة، فلا يصحُّ استدلالكم على جوازِ الرّؤيةِ بهذهِ الآيةِ إلَّا إذا بيّنَ أولويّةُ تأويلكم.

ولمّا كانَ الجوابُ عن التأويلِ الثّالث ظاهراً، لأنَّ صرفَ الآيةِ عن الظاهرِ من غيرِ ضرورةٍ غيرُ جائزٍ، إذ لو جازَ ذلكَ لجازَ صرفُ قوله: ﴿ وَٱعْبُدْ رَبَّكَ ﴾ [الحجر: ٩٩] إلى غيرِهِ، وهوَ كفرٌ.

ويؤيّدهُ ما رويَ: (أنهُ سُئِلَ مالك عمّن قالَ: إلى ثوابِ ربها ناظرةٌ؟ فقالَ: كذب، لو كانَ هذا صحيحًا لمَا أغاظَ الكفَّارُ بقوله تعالى: ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾ [المطففين: ١٥])[1].

ثمّ اشتغلَ بهِ وأجابَ عن الثَّاني بقولهِ: **(وحملَ النظرَ على الانتظارِ)**، يعني: لا يجوزُ حملُ النّظرِ على الانتظارِ، لأنّهُ قرنهُ بنضارةِ الوجهِ، وذا يليقُ بالواجدِ لا بالفاقدِ، لأنَّ الانتظارَ المنغَّصِ أي المكدَّرِ للنِّعمِ في الآخرةِ سمج، أي: قبيحٌ؛ لأنّهُ سببُ الغمِّ كما قيلَ: الانتظارُ موت أحمر[2]، والآيةُ في بيانِ النّعمةِ فذلكَ غيرُ مناسبٍ، وفيهِ نظرٌ؛ لأنّا لا نسلم أنَّ الانتظارَ وصولُ النِّعمِ عندَ تيقّنِ[3] الوصولِ منغّصٌ وموجبٌ للغمِّ، بل هوَ موجبٌ للفرحِ، ولذا قيل: المأمولُ خيرٌ من المأكولِ.

---

(١) ينظر: شرح السنة للبغوي (٢/ ٢٢٩)، ومشكاة المصابيح للخطيب ولي الدين التبريزي (٣/ ٥٧٧)، وحاشية الطيبي على الكشاف (١٦/ ١٧١).

(٢) في النسخ: الأحمر.

(٣) ب: تبين.

أجيب: بأنَّ لذّةَ الانتظارِ مع يقينِ الوقوعِ حاصلةٌ في الدُّنيا، فلا بدَّ أنْ يحصلَ في الآخرةِ شيءٌ أزيدَ منهُ، لأنهُ في معرضِ التَّرغيبِ في الآخرةِ، وليسَ ذلكَ إلَّا إلى وجههِ الكريمِ، على أنَّا نقول: تأويلنا أظهر وأقربُ من تأويلكم، أمَّا أنَّهُ أظهرُ فلأنَّهُ إطلاقُ النَّظرِ وإرادةِ الرّؤيةِ كثيرٌ شائعٌ يفهمهُ كلُّ واحدٍ بخلافِ تأويلكم، وأمَّا أنَّهُ أقربُ فلأنَّ الشَّرطَ عندَ تعذُّرِ الحقيقةِ أنْ يُحْمَلَ اللفظُ على أقربِ المجازاتِ إلى الحقيقةِ والرّؤيةِ أقربُ إلى النظرِ من الانتظارِ، وكون (إلى) صلة للنّظرِ أقربُ من كونها نعمة، فثبتَ المطلوب.

فإنْ قيلَ: تقديمُ قولهِ: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا﴾ على قوله: ﴿نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣]، يدلُّ على الاختصاص، فلو حملنا على ما ذكرت من النّظر إلى وجهه الكريم يكون المعنى حينئذ: ينظر إلى ربها خاصَّةً ولا ينظرُ إلى غيرهِ، وهوَ غيرُ مستقيمٍ؛ لأنَّ المنظورَ إليهِ حينئذٍ أشياءٌ لا يحيطُ بها الموصوف، فإذا كانَ ذلكَ يجبُ أنْ يُحْمَلَ على التَّوقّعِ والرّجاءِ، وهوَ صحيحٌ لأنهم لا يتوقَّعونَ النِّعمةَ والكرامةَ حينئذٍ من غيره.

وإجاب بعضِ الأفاضلِ[1]: (بأنهُ خصَّ بهِ مع أنهم ناظرونَ إلى أشياءِ، لأنَّ نظرهم إلى وجههِ الكريمِ يباينُ النَّظرَ، فذلكَ النّظرُ يختصُ بهِ).

وقالَ شيخنا شيخُ الإسلام[2]: (استدلاله بالتَّقديمِ ضعيفٌ، إذ ليسَ كلُّ

---

(١) وهو: محمد بن مسعود السيرافي (ت: ٧١٢هـ) صاحب: (تقريب التفسير؛ تلخيص الكَشَّاف).

(٢) هو: الحسين بن محمد بن عبد الله، شرف الدين الطيبي: من علماء الحديث والتفسير والبيان. من أهل توريز، كانت له ثروة طائلة من الإرث والتجارة، فأنفقها في وجوه الخير، حتى افتقر في آخر عمره. وكان شديد الردّ على المبتدعة، ملازمًا لتعليم الطلبة والإنفاق على ذوي الحاجة منهم، آية في استخراج الدقائق من الكتاب والسنة، متواضعًا، ضعيف البصر. من كتبه: (التبيان في المعاني والبيان) بلاغة، و(الخلاصة في معرفة الحديث)=

تقديمِ مفيدٍ للاختصاصِ، بل يكونُ لمجرَّدُ الاهتمام، مع أنَّ الحديثَ الذي رويناهُ مؤذنٌ بِهِ، وهوَ قوله: «فما أُعطوا شيئًا أحبَّ إليهم من النَّظرِ إلى ربهم»[١]، أو لرعايةِ الفواصلِ، والفاصلةِ: ناضرةٌ، باسِرةٌ، فاقرةٌ، مع أنَّ النَّظم[٢] لا يساعدُ إلَّا على الرّؤيةِ)[٣].

قوله: (**ولا تعلَّقَ لهم... إلخ**) هذا إشارةٌ إلى جوابِ ما تمسَّكَ بِهِ المخالفِ، وتوجيههُ أنْ يقالَ: ما ذكرتم من أنَّ الآيةَ تدلُّ على نفي الرّؤيةِ باطل، لأنَّ الإبصارَ جمعٌ محلّى باللّامِ فيفيدُ العمومَ، فسلبهُ يفيدُ رفعَ الإيجابِ الكلي، وهو السّلب الجزئي لا السلب الكلّي؛ لأنَّ نقيضَ الموجبة الكليّة السَّالبة الجزئيّةِ لا السَّالبة الكلّية.

قيلَ: وفيهِ نظرٌ إذ لقائلٍ أن يقولَ: إنَّ الآيةَ مسوقة للمدحِ، فيكونُ نفيُ الإدراكِ بالبصرِ مدحًا، فيلزمُ أنْ يكونَ الإبصارُ ذمًّا، فيكونُ المرادُ عمومُ السَّلبِ، وصدقُ السّالبةِ الجزئيّة لا ينافي صدقَ السّالبةِ الكليّة، لأن صدقَ العام لا ينافي صدقِ الخاصِ.

قلت: جوابهُ سنذكر.

قوله: (**ولأنَّ المنفيَّ... إلخ**) إشارةٌ إلى جوابٍ آخرَ عن الآيةِ، يعني: الإدراكُ من الرُّؤيةِ بمنزلةِ الإحاطةِ من العلمِ، فكما أنَّ الإحاطةَ تقتضي

= و(شرح الكشاف) سماه (فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب) و(شرح مشكاة المصابيح) في الحديث (ت٧٤٣هـ). ينظر: الأعلام (٢/ ٢٥٦).

(١) أخرجه مسلم (١٨١).

(٢) في النسخ الخطية [النظر] والتصحيح من حاشية الطيبي على الكشاف.

(٣) ينظر: حاشية الطيبي على الكشاف (١٦/ ١٧٠).

الوقوفَ على الجوانبِ كذلكَ الإدراكُ يقتضي الوقوفَ على جوانبِ المرئي وحدودهِ، وما يستحيلُ عليهِ الحدودُ والجهاتُ يستحيلُ عليهِ الإدراك، ولا يلزمُ من نفي الإدراكِ نفي الرّؤيةِ، كما لا يلزمُ من نفي الإحاطةِ نفي العلمِ، لأنَّ انتفاءَ الخاصِ لا يستلزمُ انتفاءَ العالمِ، فالحاصلُ أنَّ الرؤيةَ جنسٌ تحتهُ نوعانِ، رؤيةٌ مع الإحاطةِ ويعبَّرُ عنها بالإدراكِ، ورؤيةٌ لا معها، فنفي الإدراكِ يفيدُ نوعًا واحدًا، ولا يلزمُ من انتفاءِ النَّوعِ الواحدِ انتفاءَ الجنسِ.

قيلَ: وفيهِ نظرٌ، لأنَّا لا نسلّم أنَّ الإدراكَ عبارةٌ عمَّا ذكرتم، لأنّهم يقولونَ أدركتُ الشّيءَ، ولا يريدونَ رؤيتهُ من جميعِ الجوانبِ.

قلت: هذا النّظرُ مدفوع؛ لأنَّ أئمةَ اللغةِ ذكروا هكذا، قالَ الزَّجاجُ[1]: (معنى إدراكُ الشّيءِ: الإحاطةِ بحقيقتهِ)[2]، فإنَّ أحدًا من خلقهِ لا يدركُ المخلوقَ بكنههِ، فيكفَ بهِ ﷻ! فالأبصار ترى الباري ولا تحيطُ بهِ.

وقالَ الواحدي: (يصحُّ أنْ يقالَ: رآهُ وما أدركهُ، فالأبصارُ ترى الباري ولا تحيطُ بهِ، كما أنَّ القلوبَ تعرفهُ ولا تحيطُ بهِ)[3]، فمن هذا ظهرَ أنهم لم يقولوا: أدركتُ، من غيرِ إرادةِ الإحاطةِ إلّا على سبيلِ المجازِ[4].

---

(١) هو: إبراهيم بن السّري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج: عالم بالنحو واللغة. ولد ومات في بغداد. له: (إعراب القرآن) توفي سنة (٣١١هـ). ينظر: الأعلام للزركلي (١/ ٤٠).

(٢) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٢/ ٢٨٩).

(٣) ينظر: التَّفسِيرُ البَسِيط المؤلف: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (ت ٤٦٨هـ) (٨/ ٣٣١). والنقل من حاشية الطيبي على الكشاف (٦/ ١٩٨).

(٤) ب: الجواز.

قوله: (**على أنَّ نفيَ إدراكِ ما يستحيل... إلخ**) هذا استدراكٌ وتنزّلٌ عن قولِهِ: (**ولأنَّ المنفيَّ**) يعني: بما ذكرنا يثبت جوازُ الرّؤيةِ، بل الآيةُ مسوقةٌ للتّمدُّحِ؛ فلو كانت الرّؤيةُ مستحيلةً لزالَ التّمدُّح، لأنّ المدح إنما يكون بصفة يمتاز الممدوح بها عن غيره، فنفي الإدراكُ مع استحالةِ الرُّؤيةِ لا تمدحُ فيهِ، إذ كلُّ ما لا يُرى لا يُدْركُ كالمعدوماتِ، فيكونُ مشتركًا بما لا يرى فلا يمتاز عن غيرهِ بنفي الإدراكِ، بل التّمدُّحِ إنما يكونُ بنفي الإدراكِ مع تحقُّقِ الرّؤيةِ، إذ انتفاؤهُ مع ثبوتِ الرّؤيةِ دليلٌ على أنهُ مُنزَّهٌ عن النّقيصةِ، وهيَ التّناهي والحدودُ.

وقلت: التّحقيقُ ما قالهُ السّجاوندي[1] من إنَّ قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، ليسَ بتمدُّحٍ بعدمِ كونهِ مرئيًّا، بل بيان أنهُ لا يُرى في الدُّنيا وهوَ يرى)[2].

وقالَ الواحدي: (والدّليلُ على هذهِ الآيةِ مخصوصةٌ بالدُّنيا، قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، فقيَّدَ النَّظرَ إليهِ بيومِ القيامةِ وأطلقَ في هذهِ الآيةِ، فالمطلقُ يحملُ على المقيَّدِ)[3].

وقالَ شيخنا في «شرحِ الكشّافِ»: (قضيَّة النَّظمِ تساعدُ عليه، وذلكَ أنَّ عطفَ قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ﴾ [الأنعام: ١٠٠] على قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ﴾ [الأنعام: ٩٥]، على معنى: نحنُ أنعمنا عليهم بالنِّعمِ المتكاثرةِ،

---

(١) هو: أبو عبد الله محمد بن طيفور الغزنوي السجاوندي المقرئ المفسر النحوي. له (تفسير)، وكتاب (علل القراءات) وكتاب (الوقف والابتداء) (ت: ٥٥١ ـ ٥٦٠هـ). تاريخ الإسلام (١٢/ ٢٠٦).

(٢) فتوح الغيب (٦/ ٢٠٠)

(٣) تفسير الواحدي (٨/ ٣٣٣). فتوح الغيب (٦/ ١٩٩).

وأريناهم الآياتِ المتظاهرةِ ليشكرونا ولا يعبدوا غيرنا، وهمَ عكسوا وعبدوا الجنَّ وجعلوا للهِ بنين وبناتًا، دلَّ على استحقاقِ العبادةِ للهِ تعالى، وعلى أنهُ ما خلقَ الخلقَ إلَّا للعبادةِ، فلمَّا أرادَ أن يبطلَ ما نسبوا إليهِ من اتّخاذ بنين وبناتِ على وجهٍ يستتبع المقصودَ من اختصاصِ العبادةِ بهِ ﷻ قالَ: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٞ وَلَمۡ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٞۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴾ [الأنعام: ١٠١]، ورتَّبَ عليهِ قوله: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ فَٱعۡبُدُوهُۚ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، ومن المقرَّرِ أنَّ العبادةَ لا تكونُ مقيّداً بها مقبولةً حتَّى تكونَ مصحوبةً بالإخلاصِ غيرَ مشوبةٍ بالرّياءِ، فنبَّهَ بقولهِ: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، على أنهُ بذاتهِ الأقدسِ مراقِبٌ لأحوالهم، حافظٌ لما يصدرُ منهم، وأنْ مراقبتهُ على خلافِ ما عليهِ المراقِبُ في الشاهِدِ؛ لأنّهُ مراقبٌ بحيثُ لا تدركهُ الأبصارُ، وهوَ يدركُ الأبصارَ لئلّا يبطلَ غرضُ التَّكليفِ، لأنَّ العابدَ إذا رآهُ يضطرُّ إلى العبادةِ)[1]. فبهذا يندفعُ النَّظرُ الذي وعدنا جوابه.

واعلمْ أنَّ (على) في قولهِ: (على أنَّ نفيَ إدراكِ) للاستدراكِ والاضرابِ كما في قوله[2]:

علـى أنّهـا تعفـو الكُلـوم وإنّمـا نوكل بالأدنى وإن جلّ ما يمضي

ومن أرادَ الكلامَ المشبعَ في تحقيقهِ فليطالعْ كلامَ ابن الحاجبِ[3] في أماليه.

---

(١) ينظر: فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف) (٦/ ٢٠٠).

(٢) البيت من الطويل وقائله: أبو حراش واسمه خويلد بن مرة، من هذيل. ينظر ديوانه الهذليين (٢/ ١٥٨).

(٣) هو: عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب: فقيه مالكي، من كبار العلماء بالعربية. كردي الأصل. من تصانيفه (الكافية) في النحو، =

وإنَّ المرادَ بإنعامِ النَّظرِ الفكرُ الكاملُ والتَّأملُ الشَّاملُ[1].

قوله: (**وما قالوا من أشراطِ المقابلةِ... إلخ**)، هذا إشارةٌ إلى جوابِ دليلهم العقلي، يعنى: ما ذكرتم من أنَّ أشراطَ الرّؤيةِ المقابلةِ والجهةِ وثبوتِ المسافةِ وغيرهُ منقوضٌ برؤيةِ اللهِ تعالى إيّانا لقولهِ تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ﴾ [العلق: ١٤]، وقوله ﷺ: (أن تعبدَ اللهَ كأنَّكَ تراهُ فإنْ لم تكنْ تراهُ فإنهُ تعالى يرانا)[2]، من غير ما ذكرتم من المقابلةِ واتصالِ الشُّعاعِ والمسافةِ وغيرهِ، ولو كانَ ما ذكرتم شرطَ الرّؤيةِ أو علّتها لم يتحقّق الرّؤيةُ بدونهِ، لأنَّ العللَ والشّرائطَ لا تتبدَّلُ في الشّاهدِ والغائبِ، وحيثُ تبدَّلتْ عُلِمَ أنّها من أوصافِ الوجودِ، أي من الأوصافِ الاتفاقيةِ للوجودِ دونَ القرائنَ اللاّزمةَ للرؤيةِ، فلا يُشترطُ تعديتها.

لقائلٍ أن يقولَ: إنَّ ما ذكرنا من المقابلةِ وغيرهِ من لوازمِ الرّؤيةِ المتحقِّقةِ بالحاسّةِ، لا الرّؤيةِ المطلقةِ، وفيما ذكرتم من صورةِ النَّقضِ ليست بالحاسةِ ولا يتوجّه النقضُ.

ويمكنُ أنْ يجابَ بما مرَّ في أوّلِ الفصلِ من تحقيقِ الرّؤيةِ فليرجعْ هناكَ، وهذا أي ما ذكرنا من أنها ليستْ بمقتضيةٍ للرّؤية، لأنّها تحقّق الشّيءَ بالبصرِ كما هوَ، فإنْ كانَ ذلكَ الشّيءَ في الجهةِ يرى فيها، لا لأنَّ الرّؤيةَ تقتضي الجهةَ،

= و(الشافية) في الصرف، و(مختصر الفقه)، ويسمى (جامع الأمهات) و(المقصد الجليل) قصيدة في العروض، و(الأمالي النحوية) و(منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل) في أصول الفقه، و(مختصر منتهى السول والأمل) و(الإيضاح) في شرح المفصل للزمخشري، و(الأمالي المعلقة عن ابن الحاجب) وغيرها عاش بين (٥٧٠ - ٦٤٦هـ). ينظر: الأعلام (٢/ ٢١٠).

(١) ينظر: أمالي ابن الحاجب (١/ ٤٥١).

(٢) أخرجه البخاري (٥٠)، ومسلم (٩).

بل لأنَّ المرئيَ كذلكَ، فثبتَ أنهُ لو كانَ لا فيها يرى لا فيها.

واعتبرَ هذا بالعلمِ فإنَّ كلَّ شيءٍ يُعلمُ كما هوَ فإنْ كانَ في الجهةِ يُعلمُ فيها، لا لأنَّ العلمَ يقتضي ذلكَ، بل لأنَّ المعلومَ كذلكَ، وإنْ كانَ يُعلمُ لا فيها يلزمُ الجهلُ المركّب، وإنْ كانَ لا في الجهةِ يُعلمُ لا فيها، فكذا فيما نحنُ بصدده.

قوله: (**وبهذا تبيَّنَ... إلخ**) أي بما ذكرنا من أنَّ كونَ المقابلةِ وغيرها شرطًا أو علّةً للرّؤيةِ باطلٌ، تبيَّنَ أنَّ علّةَ جوازِ الرُّؤيةِ هوَ الوجودُ، والله تعالى موجودٌ فيجوزُ رؤيتهُ.

أمَّا الأوَّل: فلأنَّ الرّؤيةَ تتعلَّقُ بالجسمِ والجوهرِ والعرَضِ، ولا يجوزُ أنْ يكونَ علّةَ رؤيةِ الجسمِ كونهِ جسمًا، وعلّةَ رؤيةِ الجوهرِ كونهِ جوهرًا، وعلّةَ رؤيةِ العرضِ كونهِ عرضًا، لأنَّ تعليلَ الأحكامِ المتساويةِ بالعللِ المختلفةِ ممتنعٌ، ولا بدَّ من علّةٍ مُشتركةٍ.

فالحاصلُ أنَّ الجواهرَ والأجسامَ والأعراضَ مُشتركةٌ في صحّةِ الرّؤيةِ، أي تصحُّ رؤيةُ كلًّا منها، وإذا كانَ صحّةُ الرّؤيةِ مُشتركةٌ بينهما فلا بدَّ من علّةٍ مشتركة، والمشتركةُ بينهما إمَّا الوجودُ أو الحدوثُ، والحدوثُ ساقطٌ عن حيِّزِ الاعتبارِ، أي لا يصلحُ للعلّيّةِ لكونهِ عدميًّا، إذ العدمُ مأخوذٌ في مفهومهِ، لأنهُ عبارةٌ عن وجودٍ حاصلٍ بعدمٍ سابقٍ، والعدمُ لا يصلحُ أنْ يكونَ علّةً ولا جزءًا للعلّةِ، فلمْ يبقَ إلَّا الوجودُ.

وفيهِ نظرٌ، لأنهُ إذا كانَ عبارةً عن الوجودِ الحاصلِ لم يكنْ عدمًا، وإلَّا لكانَ متَّصفًا بالنَّقيضين، وكونهِ عدميًّا لا يوجبُ أنْ يكونَ معدومًا، فلا يلزمُ صدقهُ على العدمِ، لأنَّ القيدَ الوجودي يمنعُ صدقهُ عليهِ.

وأيضًا لا نسلِّمَ أنَّ الجواهرَ والأجسامِ مرئيّة، بل المرئيُّ إنما هوَ الأعراضُ من الألوانِ والأضواءِ والسّطوحِ، كما هوَ مذكورٌ في المطولاتِ، ولئن سلَّمنا لكن لا نُسلِّمَ أنَّ جوازَ الرُّؤيةِ معلّلةً بعلّة لأنّهُ عدميٌّ، لأنَّ الإمكانَ أمرٌ اعتباريٌّ[1] لا وجودَ لهُ في الخارجِ، والأمورُ العدميّةُ لا تحتاجُ إلى سببٍ، ولئن سلَّمنا أنَّ صحّةَ الرّؤيةِ محتاجةٌ إلى سببٍ، لكن لا نسلِّمَ وجوبَ كون العلّةَ مشتركة، لأنَّ تعليلَ الأحكامِ المتساويةِ بالعللِ المختلفةِ ممتنع.

قلنا: ممنوعٌ؛ فإنَّ الحرارةَ مشتركةٌ بينَ النَّارِ وضوءِ الشَّمسِ، والعلّةِ في الأولى طبيعةُ النَّارِ، وفي الثَّانيةِ طبيعةُ الضّوءِ، ولئنْ سلَّمنا لكن لا نسلِّمَ وجوب كونها وجوديًا حتَّى لا يصحَّ تعليلها بالحدوثِ، لأنَّ صحةَ الرّؤيةِ لما كانتْ عدميّةً والأمور العدميّةٌ جازَ أن تكونَ معلّلةً بعدمٍ، إذ يجوزُ تعليلٌ عدميٌّ بعدمي، كما يقالُ: عدمُ العلّةِ علّةُ العدمِ، فيصحُّ تعليلها بالحدوثِ، ولئنْ سلَّمنا أنَّ علّةَ الرّؤيةِ هوَ الوجودُ لا الحدوثُ، لكن لمَ لا يجوزُ أن يمتنعَ رؤيةُ اللهِ تعالى حينئذٍ لأجلِ فواتِ الشّرطِ أو لوجودِ مانعٍ، وذلكَ لأنَّ الحكمَ كما يُعتبرُ في تحقُّقهِ حصولُ المقتضي، فكذا يعتبرُ فيهِ حصولُ الشّرائطِ وارتفاعِ الموانعِ، فلعلَّ هويّة[2] اللهِ تعالى تنافي هذهِ الرّؤيةِ لفواتِ شرطٍ وهوَ انطباعُ صورةِ المرئي في عينِ الرّائي وإيصالُ الشُّعاعِ الخارجِ منهُ بالمرئي أو الوجودُ بالمانعِ بأنْ يكونَ ذاتهُ تعالى غيرَ قابلةٍ للرُّؤيةِ.

قوله: **(وما لا يرى... إلخ)** هذا جوابٌ عن سؤالٍ يَرِدُ على قولهِ: **(إنَّ علّةَ الرّؤية هو الوجود)**.

---

(١) ب: عدمي.

(٢) ب: رؤية.

تقريرُ السُّؤالِ أنْ يقالَ: لو صحَّ ما ذكرتم لَنرى كلّ موجودٍ وكم من موجوداتٍ لا تقعُ عليها الرؤيةُ كالقدرةِ والعلمِ والإرادةِ وغيرِهِ.

والجوابُ عنه: إنَّا ما ادَّعينا أنَّ الوجود علّة لوجودِ الرّؤيةِ ليلزمنا رؤيةُ كلِّ موجودٍ، بل ندَّعي إنَّهُ علّةٌ لجوازِ الرّؤيةِ.

وما ذكرتم من المثال فهو جائز الرّؤية عندنا لوجودِ علّته وهيَ الوجود، لكنَّ اللهَ تعالى أجرى العادةَ بعدمِ رؤيتها، فيكونُ امتناعهُ من الرّؤيةِ بالغيرِ لا بالذَّاتِ، وكلامنا فيه.

قوله: (**والوجودُ يتعدَّى**) هذا من تتمّةِ الدَّليل المثبتِ لعلّةِ الرّؤيةِ، حاصله: إنه لما ثبتَ أنَّ الوجودَ علّةٌ للرّؤيةِ في الشَّاهدِ ثبتَ أنّهُ علّتها في الغائبِ، لأنّهُ يتعدَّى من الشَّاهدِ إلى الغائبِ، أي مشتركٍ بينهما، فيكونُ الغائبُ جائزَ الرّؤيةِ، فتكونُ العلّةُ المطلقةُ للرّؤيةِ الوجودُ وهوَ المطلوبُ.

قالَ الشيخُ أبو منصورٍ الماتريدي رحمه الله تعالى: (الأصْوبُ في هذهِ المسألةِ أن نتمسّكَ بالدّلائلِ السَّمعيَّةِ؛ لأنّها أسرعُ في إلزامِ الخصمِ وأظهرُ في تفهيم العوامَ، فلو ذكرَ الخصمُ شبههم على هذهِ الدَّلائلِ نعارضهم بالمعقولِ على وجهِ الدَّفعِ والرَّدِ)[1]. ولما كانَ اختيارُ المصنِّفِ قوله أبسطَ في السَّمعي دونَ العقلي، والله الموفقُ.

قوله: (**وقولهم... إلخ**) هذا إشارةٌ إلى جوابٍ عن دليلهم العقلي، توجيههُ أنْ يقالَ: ما ذكرتم من أنهُ لو كانَ مرئيًا لكانَ شبيهًا بالمرئياتِ منقوضٌ بالمتضادّاتِ كالسَّوادِ والبياضِ والحركةِ والسُّكونِ، فإنَّ الرّؤيةَ تتعلّقُ بها مع أنها لا مماثلةَ

---

(١) ينظر: تبصرة الأدلّة (ص٦١١).

بينها، على أنَّ هذهِ الشّبهةِ تجيءُ في العلمِ أيضًا، كما يقال: لو كانَ الله تعالى معلومًا لكانَ شبيهًا بالمعلوماتِ ولا يكونُ معلومًا.

قوله: (**ذهبتْ طائفةٌ... إلخ**) اختلفَ القائلونَ بجوازِ الرّؤيةِ في رؤيةِ اللهِ تعالى في المنامِ، قالَ بعضهم: لا يجوز؛ لأنَّ ما يُرى في النّومِ خيالٌ ومثالٌ، والله تعالى منزّهٌ عن الخيالِ والمثالِ، ولأنَّ النّومَ حدثٌ فلا يليقُ حالة الحدثِ بهذهِ الكرامةِ.

وجوّزهُ بعضهم من غيرِ كيفيّةٍ وجهةٍ ومقابلةٍ وخيالٍ ومثالٍ، كما عرفناهُ في اليقظةِ، متمسّكًا بالمروي عن النّبي ﷺ حيثُ قالَ: (رأيتُ ربي في المنامِ فقلتُ: كيفَ الطّريقُ إليكَ؟ فقالَ: اتركْ نفسكَ وتعالْ)[1]، وكذا حكي عن السّلفِ الصّالحِ؛ لأنَّ ما جازَ رؤيتهُ في ذاتهِ لا يختلفُ حالهُ بينَ النّومِ واليقظةِ، فإنَّ الرّائي في النّومِ هوَ الرّوحُ والقلبُ لا العينُ وذلكَ نوعُ مشاهدةٍ تحصلُ في النّومِ.

والجوابُ عمّن قالَ: إنَّ النّومَ حدثٌ: إنّ الرّائي في النّومِ هوَ الرّوحُ، وهوَ لا يوصفُ بالحدَثِ، ولو فرضنا الكلامَ فيمن نامَ قاعدًا أو في سجدةٍ سقطَ الإلزام.

والجوابُ عن المثالِ والخيالِ: هوَ ما عرفتَ في مسألةِ الرّؤيةِ من أشراطِ الجهةِ والمسافةِ وغيرهما.

قوله: (**والمعدومُ ليسَ بمرئيٍّ... إلخ**)، اعلمْ أنَّ المعدومَ الممتنعَ كشريكِ الباري، واجتماعِ النّقيضينِ وغيرهما، لا تتعلّقُ الرّؤيةُ به بالاتّفاقِ، ولا يطلقُ عليهِ الشّيءُ كذلكَ، وأمّا المعدومُ الممكنُ، وهوَ الذي يكونُ نسبةُ الوجودِ والعدمِ

---

(١) هو مما يروى عن أبي يزيد البسطامي (١٨٨ ـ ٢٦١هـ). ينظر: الرسالة القشيرية (٢/ ٥٦٢)، والاعتصام للشاطبي (٢/ ٩٤).

إليهِ على السَّويةِ فقد اختلفَ فيهِ.

ذهبت المقنّعية[1]، إلى جواز تعلّقها، وقالَ أهلُ السُّنةِ والجماعةِ رضوانُ اللهِ عليهم أجمعين: لا يجوز.

والتَّحقيقُ فيهِ ما ذكرهُ المصنِّفُ رحمه الله في شرحهِ من المناظرةِ التّي جرتْ بينَ الإمامِ العالمِ النِّحريرِ نورُ الدينِ الصَّابوني[2] وبينَ الشَّيخِ رشيدُ الدينِ[3] في أنَّ العالَمَ مرئيُ اللهِ قبلَ وجودهِ، أم لا؟ فإنَّا ذكرناها اقتفاءً لهُ وتبرُّكًا بكلامهِ، ولأنّها مشتملةٌ على تحقيقِ هذهِ المسألةِ، فقالَ رحمه الله: (قالَ الإمام: الطّريقُ فيهِ النَّقلُ والعقلُ، أمَّا النَّقلُ فقد أفتى أئمّة سمرقند وبخارى على أنهُ غيرَ مرئيٍ، وذكرَ الإمامُ الصَّفارُ[4].........................

---

(١) المقنّعية: هم أتباع المقنع الخراساني، كان رجلًا قبيح الخلقة أعور قصيراً، عمل وجهاً من ذهب ادعى الألوهية وقال بتناسخ الأرواح، إذ أباح لأتباعه الحرمات وأسقط عنهم الفرائض وسائر العبادات. ينظر: (الفرق بين الفرق) (ص١٥٥).

(٢) هو: أحمد بن محمود بن أبي بكر، نور الدين الصابوني البخاري: من كبار علماء الكلام من الحنفية. مولده ووفاته في بخارى. له: (الهداية) وللعلاء الأسمندي شرح عليه طبع باسم (لباب الكلام)، و(الكفاية)، و(البداية)، و(المنتقى). وغيرها، توفي (سنة٥٨٠هـ). ينظر: الأعلام (١/ ٢٥٣)، وهدية العارفين (١/ ٨٧). وكتائب أعلام الأخيار رقم (٤٠٠). وكشف الظنون (٢/ ١٤٩٩، ٢٠٤٠). والجواهر المضية (١/ ٣٢٨ - ٣٢٩). والفوائد البهية (ص٧٤). وتاج التراجم (ص١٠٥).

(٣) لم أقف على ترجمته.

(٤) هو إبراهيم بن إسماعيل بن أحمد، أبو إسحاق، ركن الإسلام البخاري الصفار، يقال له الزّاهد الصَّفار، من أهل بخارى، ووفاته فيها. كان شديداً في قمع السلاطين. نفاهُ السلطان سنْجر إلى مرْو. له تصانيف منها: (تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد) و(صَكّ الجنة) فَارسي (ت ٥٣٤هـ). ينظر: الأعلام (١/ ٣٢)، والفوائد البهية (ص٧). هدية العارفين (١/ ٩).

في أخر كتاب «التّلخيصِ»: (إنَّ المعدومَ مستحيل الرّؤيةِ)[1]، وكذا المفسرونَ ذكروا في التّفاسيرِ: (إنَّ المعدومَ لا يصلحُ أنْ يكونَ مرئيَ اللهِ تعالى)، وكذا أقوالُ السّلفِ من الأشعريةِ والماتريديّةِ: إنَّ الوجودَ علّةُ جوازِ الرّؤيةِ ناطقٌ بهذا، إذ العلّةُ شرطها أن تكونَ مطّردةً ومنعكسة.

وأمّا العقلُ فلأنَّ الشّعرَ الأسودَ بياضهُ معدومٌ في الحالِ، فإنْ كانَ ذلكَ البياضُ مرئيَّ اللهِ تعالى في الحالِ فلا يخلو من أنْ رآهُ في هذا الشّعرِ، أو في شعرٍ آخرَ، أو لا في محلٍّ، فإنْ رآهُ في هذا الشّعرِ فقد رآهُ أسود وأبيضَ في حالةٍ واحدةٍ وهوَ محالٌ، وإنْ رآهُ في محلٍّ آخرَ فيكونُ المتّصفُ بالبياضِ ذلكَ المحلّ لا هذا، وإنْ رآهُ لا في محلٍّ فهوَ محالٌ، والمحالُ ليسَ بمرئيٍّ إجماعًا.

وكذا في الشّخصِ الحيّ إنْ رأى موتهُ فيهِ فقد رآهُ ميتًا وحيًّا في زمانٍ واحدٍ، وإنْ رآهُ في شخصٍ آخرَ فيكونُ الموتُ صفةَ ذلكَ الشّخصِ، وإنْ رآهُ لا في محلٍّ فكما مرَّ.

قالَ الشّيخ: المحدثاتُ كانتْ موجودةً في علمِ اللهِ تعالى في الأزلِ على هذهِ الهيئاتِ، وكانَ الله تعالى رائيًا لها في الأزلِ كما هو راءٍ لها في الحالِ.

قالَ الإمام: هذا قولٌ بقدم العالم؛ لأنّكَ صرّحتْ بأنها موجودةٌ في الأزَلِ، وإن قيّدت بقولك في علم الله تعالى، ففيه تناقض؛ لأنّ المحدثات لا تكون موجودة في الأزل، ولأنّها لو كانتْ موجودةً في الأزلِ لكانَ إيجادُ الباري إيّاها إيجادُ الموجودِ، ولأنَّ المحدثاتِ لو كانت موجودة في علمِ اللهِ تعالى، لكانَ الله

---

(١) ينظر: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق إبراهيم بن إسماعيل الصفار (ص ٩١٠).

تعالى رائيًا للموجودِ لا للمعدومِ، وهذا بمعزلٍ عن الخلافِ، لأنَّ الخلافَ إنما وقعَ في رؤيةِ المعدومِ.

قال الشَّيخ: الرّؤيةُ صفةُ اللهِ تعالى، فكانتْ كاملة[1] غيرَ قاصرةٍ كسائرِ صفاتِهِ، ولو لم يكنْ المعدومُ مرئيًا لتطرّقَ القصورُ في صفتِهِ وهوَ منزَّهٌ عنه.

قالَ الإمام: نعمْ لا قصور في صفتِهِ، ولكنَّ الدّاخلَ تحتَ صفاتِهِ ما لا يستحيلُ إضافتهُ إليهِ، لا ما يستحيل، فالقدرةُ صفةُ اللهِ تعالى، ثمَّ ما يستحيلُ أنْ يكونَ مقدوراً لا يستقيمُ إضافةُ القدرةِ إليهِ، كذاتِ اللهِ تعالى وصفاتِهِ، والمستحيلاتُ كالولدِ والصّاحبةِ والجمعُ بينَ الضِّدّين، فكذا هنا رؤيةُ اللهِ تعالى صفة كاملة له، ولكنْ المعدومُ لمّا لم يصلحْ أن يكونَ مرئيًا، لا يستقيمُ أضافةُ رؤيتهِ إليهِ، ألا ترى أنَّ الألوانَ ليستْ بمسموعةٍ للباري ولا يتطرّقُ الخللُ في صفتهِ كما ذكرنا.

قالَ الشَّيخ: لمّا كانَ الباري قديمًا بصفاتهِ كانتْ رؤيتهُ قديمة، فلو لم تكن المحدثاتُ مرئيّةً لهُ في الأزلِ، وصارتْ مرئيّةً عندَ حدوثها لوقعَ التّغييرُ في صفةِ الرّؤيةِ، ولا يجوزُ التّغير في صفاتِ اللهِ تعالى.

قالَ الإمام: الله تعالى خالقٌ في الأزلِ، والخلق صفة قديمة له، والمخلوق لم يكن في الأزل، وحين أوجده صارَ مخلوقًا لهُ بعدَ أن لمْ يكنْ مخلوقًا لهُ في حالِ العدمِ، ولم يقع التّغيّر في صفةِ الخلقِ، فكذا هنا المحدثاتُ حين كانتْ معدومةً لم تكنْ مرئيةً لاستحالةِ رؤيتهِ، وحينَ وجدت صارتْ مرئيّةً له، ولا يقعُ التّغيرُ في صفتهِ.

واعلمْ أنا لا نقولُ: إنهُ تعالى راءٍ للعالمِ في الأزل، ولكنَّا نقولُ: إنه راءٍ في

---

(١) في الاعتماد: شاملة.

الأزلِ، لأنا لو قلنا: بأنه راءٍ للعالم في الأزل لاقتضى وجودَ العالمِ في الأزلِ، وهوَ محالٌ، وحينَ وجدَ العالمُ نقول: بأنهُ راءٍ للعالمِ، وهذا التّغيرُ وقعَ في المضافِ إليهِ لا في المضافِ، وهذا كما نقولُ: إنهُ تعالى خالقٌ في الأزلِ: ولا نقولُ: إنهُ خالقُ السّماءِ أو خالقُ الأرضِ في الأزلِ، ولا موجودٌ في الأزلِ سوى ذاتهِ وصفاتهِ، وحينَ وجدت السّماءُ والأرضُ نقولُ: إنهُ خالقُ السّماءِ والأرضِ، والتّغيرِ في السّماءِ والأرضِ لا في المضافِ.

قالَ الشّيخ: إذا جازَ أنْ يكونَ العالمُ معلومًا لهُ في الأزلِ، وإنْ لم يكنْ موجودًا، فلم لا يجوز أن يكون مرئيًا له في الأزل، وإن لم يكن موجودًا.

قالَ الإمام: قياسُ الرّؤيةِ على العلمِ غيرَ مستقيمٍ؛ لأنَّ العلمَ يتعلّقُ بالمعدومِ والموجودِ، أمَّا الرّؤيةُ فلا تتعلّقُ إلَّا بالموجودِ.

فلمَّا آلَ البحثُ إلى هذا رجعَ الشّيخُ وقالَ: إنَّ المعدومَ ليسَ بمرئي)[1]. تمَّ كلامه.

وأمَّا إطلاقُ الشّيءِ على المعدومِ الممكنِ فقد أُخْتُلِفَ فيهِ، ذهبَ أهلُ الحقِ إلى أنَّ المعدومَ المطلقَ أي الذي لا يكونُ في الذِّهنِ ولا في الخارجِ نفيٌ محضٌ ليسَ بثابتٍ وشيء، وإنما يعرضهُ الشّيئيّة والثبوتيةُ إذا وجدَ بأحدِ الوجودينِ الخارجي والذّهني.

وذهبَ المعتزلةُ إلى أنهُ ثابتٌ وشيءٌ وقولهم: المعدومُ ليسَ بثابتٍ، أو ليسَ بشيءٍ، بمعنى واحدٍ، فالثّبوتُ والشّيءُ واحدٌ، وقالوا: معنى الثُّبوتِ كونُ

---

(١) أورد هذه المناظرة الإمام أبي البركات النسفي في الاعتماد (ص٢٣١- ٢٣٥)، وذكر أن هذه الأسئلة والأجوبة كانت بالفارسية فنقلها إلى العربية.

الماهيّة متقرّرة في كونها تلك الماهيّة، مثلًا قالوا: مرادنا يكونُ السَّواد المعدوم ثابتًا؛ كونهُ سوادًا حالةَ العدمِ، فالثَّابتُ والشّيءُ عندهم أعمُّ من الوجود.

استدَّلَ أهلُ السُّنةِ على أنَّ المعدومَ المطلقَ ليس بشيْ، بأنَّ قولنا: المعدومُ شيءٌ كاذبٌ؛ لأنَّ الشّيءَ المحمولَ على المعدومِ المطلقِ إمَّا موجودٌ أو معدومٌ، ولا سبيلَ إلى شيءٍ منهما، فلا يحملُ عليهِ، أمَّا الأوَّلُ فلأنهُ لو كانَ موجودًا يلزمُ اتِّصافُ المعدومِ بالوجودِ، وهوَ محالٌ، وأمَّا الثَّاني فلأنهُ إذا كانَ معدومًا لا يكونُ صفةً للغيرِ، إذ حصولُ الشّيءِ للشّيءِ فرعُ حصولهِ في نفسهِ، والمعدومُ ليسَ بحاصلٍ في نفسهِ، فلا يكونُ صفةً لغيرهِ.

واستدلَّ المصنِّفُ رحمه الله في شرحهِ بوجهٍ آخرَ وهوَ: (أنّهُ لو كانت متقِّرةً في الخارجِ لكانتْ متشاركةً في كونها متقرِّرةً ومتخالفةً بخصوصيّاتها، وما بهِ الاشتراكُ غيرَ ما بهِ الامتياز، فكانَ كونها متقرِّرةً أمرًا زائدًا على ماهيّاتها، فيلزمُ كونها موجودةً حالَ عرائِها عن الوجودِ، إذ لا معنى للوجودِ إلّا ذلكَ)[1]، وهذا الوجهُ منقولٌ عن الإمامِ[2].

واعترُض عليهِ بأنَّ الثُّبوتُ أعمُّ من الوجودِ عندهم، فلهم أن يمنعوا ويقولوا: لا نسلّم أنها لو كانتْ متقرِّرةً لكانت موجودةً، ولأنَّ معنى التّقريرِ عندهم هوَ أنَّ الماهيّةَ ماهيّةٌ، وذلكَ غيرَ الوجودِ.

واحتجَّت المعتزلةُ على أنّ المعدومَ الممكنَ ثابتٌ في الخارجِ حالةَ العدمِ، بأنّهُ متصوَّر، لأنّا نتصوَّرُ طلوعَ الشَّمسِ غدًا، وهوَ معدومٌ في حالِ التَّصورِ وكلُّ

---

(١) الاعتماد (ص٢٣٦).

(٢) ينظر: الأربعين في أصول الدين لفخر الدين الرازي (١/ ٨٩).

متصوّرٍ متميِّزٍ عن غيرهِ، لأنَّ ما لم يتميَّزْ في نفسهِ عن غيرهِ يستحيلُ تصوّره وتعلُّقُ العلمِ به، لأنّهُ حينئذٍ لا يمكنُ إليهِ الإشارة العقلية، وكلُّ متميّزٍ عن غيرهِ فهو ثابت، لأنّ ما يمتاز عن غيره لهُ خصوصيةٌ في نفسهِ لأجلها تمتازَ عن غيرهِ، وما يكون كذلكَ لا يكونُ نفيًا صرفًا، إذ لا يوصفُ بالتّميّزِ وغيرهِ. فحصلَ من هذهِ المقدماتِ أنَّ المعدومَ ثابت.

أجيب عنه: بأنّهُ إنْ كانَ المرادَ بقولهم: المعدومُ متميّزٌ أنهُ متميّزٌ في الخارجِ فهوَ ممنوع، وإنْ كانَ المرادُ أنهُ متميِّزٌ في العقلِ فهوَ مسلَّمٌ، ولكنْ يلزمُ منهُ الثُّبوتُ العقليُّ لا الخارجي ولا نزاعَ فيهِ، بل النّزاعُ في الخارجِ، وأيضًا منقوضٌ بالممتنعاتِ، وتوجيهُ النّقضِ أنْ يقالَ: لو صحَّ ما ذكرتم يلزمُ أنْ يكونَ المعدومُ الممتنع متقرِّرةٌ متحقِّقةٌ في الخارجِ، وفسادُ التالي يدلُّ على فسادِ المقدَّم، أمَّا الملازمةُ فلجوازِ إجراءِ ما ذكرتم في الممتنعاتِ، بأن يقالُ: إنها متصوَّرةٌ ومتميّزةٌ، لأنا نتصوَّرُ اجتماعَ النّقيضين وتميّزه[1] عن شريكِ الباري، ولا ثبوتَ له بالاتّفاقِ.

فإنْ قيلَ: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٢، ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٦]، ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ١٨٩]، يدلُّ على جوازِ إطلاقِ الشّيءِ على المعدومِ؛ إذ لو لمْ يجزْ لمْ يطلقْ.

أجيب: بأنَّ إطلاقَ الشّيءِ في الآيةِ باعتبارِ الوجودِ العقلي، ونحنُ لا ننكرهُ ولا كلامَ فيهِ، بل هوَ فيما إذا لم يعتبر الوجودَ العقلي، ألا يري أنهُ تعالى كيفَ

(١) ب: غيره.

نفى الشَّيئيَّةَ عن المعدومِ حينَ لم يعتبر الوجودَ العقلي والخارجي حيثُ قال: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩]، في الخارجِ.

۞ ۞ ۞

[فصل: إرسال الرسل]

قوله: (**فصل: إرسالِ الرُّسلِ... إلخ**)، اعلمْ أنَّ الأوْلى أن يذكرَ هذا الفصلَ قبلَ فصلِ الرّؤيةِ؛ لأنَّ إرسالَ الرُّسلِ من مقتضياتِ الحكمةِ كما سنبيّن، فكانَ مناسبًا لأنَّ يلي الفصلَ الذي يبحثُ عن الحكمةِ.

ثمَّ نقول: البعثُ والإرسالُ من اللهِ تعالى ممكنٌ عقلًا عندَ أهلِ السُّنةِ والجماعةِ، كما أنَّ صدورَ الأمرِ والنَّهي والحظرِ والإباحةِ ممن لهُ الملكُ والولايةُ ليسَ ممَّا يأباهُ العقل، بل لهُ في مماليكهِ وعبيدهِ، لأنّهم تحتَ تسخيرهِ وتصريفهِ يفعلُ بهم ما يشاء.

ولا يُحيل العقلِ أيضًا إعلامهم، بل يجوِّزهُ بأي طريقٍ شاءَ المالك، إمَّا بتعليمهم بذاتهِ من غيرِ واسطةٍ، وذلكَ بأنْ يخلقَ فيهم علم ذلكَ علمًا ضروريًا، أو بأنْ يخصِّصَ أحدًا من خلقهِ بذلكَ العلمِ ثمَّ يرسلهُ إلى خلقهِ سواءً كانَ ذلكَ المرسل من أبناءِ جنسهم أو من خلافِ جنسهم، كالملَكِ ليبلّغَ كلامهُ المشتملَ على الأمرِ والنَّهي والإنذارِ والبشارةِ وغيرَ ذلكَ، ويفيد لهم ما يبَلّغ النَّاسَ بهِ الدَّرجةَ العاليةَ من العلمِ والحكمةِ، ويبيِّنَ للنَّاسِ ما يحتاجونَ إليهِ من مصالحَ دارهم.

وقالَ طائفةٌ من أصحابنا: إنهُ واجبٌ من اللهِ تعالى، على مقتضى أنهُ من مقتضياتِ الحكمةِ، لا أنهُ يجبُ على اللهِ بإيجابِ أحدٍ أو بإيجابهِ على نفسهِ، لأنَّ

ما كانَ من مقتضياتِ حكمهِ الباري يستحيلُ أن لا يوجدَ، فهوَ واجبٌ بهذا المعنى.

كما إذا علمَ اللهُ بوجودِ الشَّخصِ المعدومِ على معنى أنهُ عالِمٌ بأنّهُ سيوجدُ بحسب وجوده، أي يجبُ أنْ يوجدَ لا على معنى أن وجوبهُ بإيجاب أحد أو بإيجابهِ على نفسهِ، وإنما قالوا: إرسالُ الرَّسولِ واجبٌ بهذا المعنى، لأنَّ اللهَ خلقَ من الأجسامِ الضَّارةِ والنَّافعةِ، وليسَ في العقلِ إمكانُ الوقوفِ على ما أودعَ فيها من الخواصِّ، والعقلُ لا يطيقُ التَّجربةَ لما فيهِ من احتمالِ الهلاكِ.

وكذا ما أعدّه اللهُ تعالى في الدَّارِ الآخرةِ لعبادهِ من الثَّوابِ والعقابِ يقصرُ العقلُ عن معرفتها وإدراكها، وطريقُ تحصيلُ منافعها واجتنابُ مضارّها، ولو لم يبعثْ أحدًا يخبرهم عن ذلكَ ويأمرهم بما يوصلهم إلى الثَّوابِ وينهاهم عمّا يجلبهم إلى العقابِ، لكانَ خلقُ كلِّ ذلكَ خاليًا عن الحكمةِ، وإنهُ لا يليقُ بالصّانع الحكيمِ.

وأيضًا إنهم مستعدونَ للزّيادةِ، لأنَّ البشرَ مهيئأ لقبولِ الحكمةِ والعلمِ، مُعدٌّ للزّيادةِ وبلوغِ درجةِ الكمالِ عندَ إفادةِ الحكيمِ المرشدِ إيّاهُ، أو ممّن يجوزُ عليهِ الجهلُ لا يمتنعُ قبولُ العلمِ بالتّعليمِ، واللهُ سبحانهُ وتعالى موصوفٌ بالرّأفةِ والرّحمةِ على عبادةِ، فلا يمتنع منهُ إمدادُ المجبولينَ على النّقيصةِ بما يوجبُ زوالها، ويُوْرِثُ لهمُ الكمالَ وبلوغَ الدَّرجةِ الكاملةِ في العلمِ والحكمةِ، ألا ترى أنَّ من أمرَ أعمى بسلوكِ الطَّريقِ الجادّةِ الموصلةِ إلى مقصدهِ الذي ينتفع بهِ أتمّ الانتفاعِ، ونهاهُ عن أن يحيدَ أي يميلَ عنهُ يمنةً ويسرةً لما في الحيدةِ عنهُ وقوعٌ في المهاوي والمهالكِ، عُدَّ ذلكَ عنهُ حكمةً بل رأفةً ورحمة.

قوله: (**مع أنَّ العالَمَ... إلخ**) أي بما ذكرنا يعرفُ إنَّ إرسالَ الرُّسلِ واجبٌ

بالمعنى المذكورِ، مع أنَّا لو قطعنا النَّظرَ عن أنهُ من مقتضياتِ الحكمةِ لا يحيلُ العقلَ لأنهُ هوَ الموجدَ للعالَمِ والمخترعُ له لا عن أصل، فكانَ له أنْ يتصرَّفَ في ذلكَ على أي وجهٍ شاءَ من وجوهِ التَّصرُّف.

واعلمْ أنَّ بعضَ أصحابنا امتنعَ عن إطلاقِ لفظةِ الواجبِ في بابِ الرِّسالةِ كي لا يُتوهَّمَ المشابهةَ بمذهبِ المعتزلةِ في وجوبِ الأصلحِ على اللهِ، وقالَ بعضُ الأصوليين: وهذا أحوط.

قوله: (**في حيِّز الإمكانِ**) خبرُ مبتدأ، وهوَ قوله: (**إرسالُ الرُسلِ**).

قوله: (**وقالت السّمنيَّة... إلخ**) أنكرَ جوازَ الإرسالِ والبعثِ من اللهِ تعالى البراهمة والسّمنية والمبيحيّة؛ لأنَ ما جاءَ بِهِ الرّسولُ إنْ حسّنه العقلَ واقتضاهُ فبالعقلِ غنية عنهُ فلا حاجةَ فيهِ إليهِ، فيكونُ خاليًا عن الجدوى، وهوَ مستلزمٌ للعبثِ وهوَ لا يليقُ بالحكيمِ، وإنْ قبَّحهُ العقلُ فكذلكَ؛ لأنَّ كلَّ ما قبَّحهُ العقلُ فهوَ مردودٌ سواءَ وردَ بِهِ الرَّسولُ أو لا، لأنَّ العقلَ حجّةُ اللهِ تعالى إجماعًا وحججهُ لا تتناقضُ، فما يحيله أو يقبِّحهُ يكونُ مردودًا وباطلًا، وإنْ لم يُعلمْ حسنهُ ولا قبحهُ بل يوقفُ فيهِ فكذلكَ؛ لأنَّ ما توقّفُ العقلُ فيهِ مستحسنٌ عندَ الحاجةِ إليهِ للانتفاعُ بِهِ، لما تقرَّرَ في العقولِ أنَّ كلَّ ما ينتفع بِهِ الإنسانُ وكانَ ضروريًا كالتّنفسِ مثلًا كانَ الانتفاعُ بِهِ حسنًا، ولا يلزمُ تكليفُ ما لا يطاقُ وإنهُ لا يليقُ بالحكيمِ ومستقبح الانتفاعِ بِهِ عندَ الاستغناءِ عن الانتفاعِ بِهِ، لما تقرَّرَ أيضًا في العقولِ أن ما لا يكونُ في محلِّ الحاجةِ قبح الانتفاعِ بِهِ، لأنهُ إقدامٌ على ما يحتملُ الضّررَ من غيرِ حاجةٍ أصلًا، وإذا كانَ كذلكَ فأذنْ في العقلِ مندوحةً وبدٌّ عن النّبي.

أجيب: بأنهُ إنما يأتي بما يقصرُ العقلُ عن إدراكهِ، وليسَ في العقلِ إمكانُ

الوقوفِ عليهِ ابتداءً، ولكن إذا أتى بهِ الشَّرعُ لا ينفيهِ، بل يستحسنهُ ويقبلهُ كتعيينِ طريقِ الشّكر، وتفاصيلُ العباداتِ، وبيانُ خاصيّةِ الأشياءِ، ممّا خلقَ الله من الغذاءِ والدَّواءِ، إذ الرِّسالةُ: سفارةُ العبدِ بينَ اللهِ تعالى وبينَ ذوي العقولِ من خليقتهِ ليزيلَ الله بها عللهم فيما قصرتْ عقولهم.

وهذا أعني ما ذكرنا من أنهُ يأتي بما قصرَ العقلُ عن معرفتهِ؛ لأنَّ العقلَ إن وقف على الواجبِ والممتنعِ، فلا يقفُ على الممكنِ، خلاصتهُ أنَّ مقتضى العقلِ على ثلاثةِ أقسامٍ: واجب وممتنع وجائز، والعقلُ وإنْ كانَ يعرفُ القسمين الأوّلين لكن يتوقّفُ في الجائز، إذ كلّ طرفيهِ سيّان في قضيّةِ العقل، فربّما يتعلَّقُ بالجائزِ العاقبةُ الحميدةُ، وربّما يتعلَّقُ بالجائزِ العاقبةُ الذّميمة، وليسَ في العقلِ إمكانُ الوقوفِ على ذلكَ، فلا بدَّ من البيانِ ممن لهُ الاطلاعُ على العواقبِ ليميّزَ العقلُ بينهما، فيقبِل على ما لهُ العاقبةُ الحميدةُ، ويعرض عمَّا لهُ العاقبةُ الذّميمة.

ولئنْ سلَّمنا أنَّ العقلَ في الجملةِ كافٍ في العلمِ بحسن الأشياءَ وقبحها في الممكنِ أيضًا، بأنْ يعلمَ ذلكَ الحسنَ والقبحَ الكاملَ من العقولِ، لكن جميع العقولِ غيرُ كامل، بل هيَ متفاوتةٌ في الكمالِ لما مرَّ في الكتابِ والكاملُ نادرٌ، ولا بدَّ للنَّاسِ من مُعلِّمٍ يعلّمهم ويرشدهم على وجهٍ يناسبُ عقولهم وبهذا قالَ النَّبيُّ ﷺ: (كلِّم النَّاسَ على قَدْرِ عقولهم)[1].

ولئنْ سلَّمنا أنّ في جميعِ العقولِ إمكانُ الوقوفِ على جميعِ حسنِ الأشياءِ

---

(١) حديث: (أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم). في الضعفاء الكبير للعقيلي (٢٠٥٣). والفردوس بمأثور الخطاب (١٦١١). قال العجلوني: رواه الديلمي بسند ضعيف عن ابن عباس مرفوعًا، وفي اللآلئ بعد عزوه لمسند الفردوس عن ابن عباس مرفوعًا، وفي إسناده ضعيف ومجهول انتهى. كشف الخفاء (٥٩٢).

وقبحها، لكن لا بدَّ لمعرفةِ ذلكَ من ملازمةِ الفكرِ[1] والتَّأمُّلِ، والبحثِ الكاملِ والنَّظرِ فيهِ مشقّةٌ عظيمةٌ بحيثُ لو اشتغلَ بذلكَ لتعطَّلَ أكثرُ مصالحهِ، على أنَّ العقلَ قد تعتريهِ العللُ[2] والآفاتُ وتعارضهُ الشُّبهاتُ وتصدُّ عن النَّظرِ الشَّهواتِ، وقد يكونُ المطلوبُ غامضًا دقيقًا فيحتاجُ إلى معاونٍ لهُ، وذلكَ هوَ الوحيُ الإلهيُ والتّلقينُ السَّماوي.

قوله: (**ثمّ إذا ادّعى أحد... إلخ**) إذا ادَّعى واحدٌ أي من الرِّجالِ (**الرِّسالةِ**) أي: أنهُ رسولُ إلهٍ واحدٍ قديمٍ موصوفٍ بصفاتِ الكمالِ (**في زمانِ جوازها**) يعني: في زمانٍ يجوزُ ورودُ الرَّسولُ في ذلكَ الزَّمانِ (**لا يجبُ قبول قوله**) بل يطلبُ بدلالةِ الصِّدقِ وهيَ المعجزة، فإنْ أقامَ يجبُ قبولُ قولهِ وتصديقُ خبرهِ وإلَّا فلا.

وإنما قيَّدنا الواحدَ بأنْ يكونَ من الرِّجالِ لأنَّ المذكورَ شرطُ الرِّسالةِ عندنا سيجيئ.

وقوله: (**ادَّعى**) إنهُ رسولُ إله واحد احترازًا عن دعوى زرادشت[3] أنهُ رسولُ النُّورِ والظلمةِ، ودعوى ماني[4] بأصلين قديمين، لما تقرَّرَ في العقولِ من استحالتهما، فكانَ في نفسهما دلالةُ كذبهما، فلا يتوقَّفُ في ردِّهِ على دليلٍ.

وقوله: (**في زمانِ جوازها**) أي قبلَ مبعثِ نبينا محمدٍ صلواتُ اللهِ وسلامه عليهِ، لما ثبتَ بالدَّليلِ بختامِ الرِّسالةِ عليهِ وانسداد بابها بَعده، فلو ادَّعى أحدٌ

---

(١) ب: الذكر.

(٢) ب، ج: الملال.

(٣) زرادَشت، رجل دين فارسي، يُعدّ مؤسس الديانة الزرادشتية، عاش في مناطق أذربيجان وكردستان وإيران الحالية، وظلت تعاليمه وديانته هي منتشرة حتى ظهور الإسلام.

(٤) ماني بن فتك المولود في عام (٢١٦م) في بابل.

بعدهُ أنَّهُ نبيٌّ لا يطالبُ بالبرهانِ، بل يردُّ دعواهُ بأوّلِ الوهلةِ، إلّا إذا أريدَ بمطالبةِ البرهانِ إظهارُ عجزهِ إذ من المعلومِ أنَّهُ لا يتمكّنُ من إقامةِ الدَّليلِ، فينتهكُ حينئذٍ سترهُ ويفضحُ في دعواه.

قوله: (**لا يجبُ قبولُ قولهِ بدونِ المعجزةِ**) احترازًا من الخوارجِ[1] وطائفةٌ من الباطنيةِ، فإنهم قالوا: يجبُ قبولُ قولِ مدَّعي الرِّسالةِ بدونِ إقامةِ الدَّليلِ، وهوَ باطلٌ لما أن تعيَّنَ هذا المدَّعي للرِّسالةِ ليسَ في حيِّزِ الواجباتِ، لانعدامِ دلالةِ العقلِ على تعيُّنِهِ، فبقيَ في حيِّزِ الإمكانِ، وربما يكون كاذبًا في دعواه، فكانَ قبولُ قولهِ كفرًا.

وإذا ثبتَ أنَّ قبولَ قولهِ بدونِ الدَّليلِ لا يجب أن يطالبُ بهِ وهوَ المعجزةُ، وهيَ من المعجز، والهاء للمبالغةِ كما في علَّامة ونسَّابة.

وحدّها عندَ المتكلِّمينَ ما ذكرهُ المصنِّفُ من أنها: (**ظهورُ أمرٍ ألهي... إلخ**)، إنما قالَ: (**ظهورُ أمرٍ**) ولم يقلْ: (إثباتُ أمرٍ) ليشملَ ما يكونُ إثباتُ غيرِ المعتادِ، وما يكونُ منعًا من المعتادِ كمنعِ إحراقِ النَّارِ.

قوله: (**إلهي**) احترازٌ عن السِّحرِ والشَّعوذةِ[2] إذ لا يُنسبانِ إلى الله تعالى.

قوله: (**خارقٌ للعادةِ**) أي يخالفُ العادةَ، إذ لو لمْ يكنْ مخالفًا لا يعدُّ

---

(١) الإباضية: هي فرقة من فرق الخوارج وهم المنسوبون إلى عبد الله بن إباض، واعتقادهم أن مرتكب الكبيرة موحِّد وليس بمؤمن، بناءً على أن الأعمال داخلة في الإيمان عندهم. وأنَّ المخالفين من أهل القبلة كفارٌ، وكفَّروا عليا كرم الله وجهه وأكثر الصَّحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. ينظر: دستور العلماء (١/ ٢٤).

(٢) هـ: الشّعبذة. والشَّعْبَذَة: مثل الشَّعْوَذَة. وهي خفّة في اليد وأخذ كالسحر. ينظر: المحيط في اللغة (١/ ١٤١).

معجزةً، قوله: (في دارِ التّكليفِ) أي في الدُّنيا، احترازٌ عما يظهرُ من النّواقض والخوارقُ للعادةِ في دارِ الآخرةِ فإنّها لا تكونُ معجزةً.

قوله: (لإظهارِ صِدقه) احترازٌ عن ظهورِ أمرٍ يخالفُ العادةَ في الدُّنيا ولكن لإظهار كذبةٌ، كما لو قالَ: دليلُ صحَّةِ نبوّتي شهادةِ هذا الحجرِ لي بذلك، فأنطقَ الله تعالى الحجرَ بتكذيبهِ، لا يكونُ معجزةً له، بل دليلُ كذبهِ في دعواه.

قوله: (مدّعي النّبوةِ) احتراز عن مدّعي الألوهيةِ، إذ يجوز أن يظهر أمر بخلاف العادة على يدي مدّعي الألوهيّة، وذلكَ ليسَ معجزةً بل مكراً.

وأيضًا احترزَ بِهِ عن ظهورِ أمرٍ على يدي الولي، وهوَ ليسَ بمعجزةٍ بل كرامةٍ، ولو ادَّعاها لكَفَرَ من ساعتهِ.

واحترزَ بقوله: (مع نكُول من يتحدّى عن معارضتِهِ بمثله) لأنَّ النَّاقضَ للعادةِ لو ظهرَ على يديهِ ثمّ ظهرَ على يدي المتحدّى بِهِ مثله، لخرجَ ما ظهرَ على يديهِ عندَ المعارضةِ عن الدَّلالةِ، إذ مثلهُ الذي ظهرَ على يدي من يكذِّبهُ يكونُ دليلُ صدقِ من يكذِّبهُ، فيكونُ دليلُ كذبهِ فتعارض الدّليلان فيسقطان.

التَّحدّي في اللغةِ: المنازعة، وهنا المنازعة في النُّبوةِ، وقيلَ: التَّحدي هوَ أنْ يَطْلُبَ المتحدّي من القومِ أن يطلبوا منهُ ما يظهرُ بِهِ عجزهم ليخرجَ الخرافاتِ، لأنها لا تكونُ مع التَّحدي والدّعوى.

قوله: (ووجهُ دلالتها... إلخ) أي وجهُ دلالةِ المعجزةِ على صدقِ المدَّعي؛ ما يقرَّرُ في عقولنا أنَّ الله تعالى سامعٌ دعوى هذا المدَّعي، وإنَّ ما ظهرَ على يديهِ خارجٌ عن مقدورِ البشرِ، بل عن مقدورِ جميعِ الخلائقِ، ولا يقدرُ عليهِ إلّا الله تعالى، فإذا ادَّعى الرِّسالةَ ثمَّ قالَ: آيةُ صدق دعواي أنَّ الله تعالى أرسلني أن يفعلَ

كذا، ففعلَ الله تعالى ذلكَ، كانَ ذلكَ من اللهِ تعالى تصديقًا لهُ فيما يدَّعيهِ من الرِّسالةِ بما فعلَ من نقض العادةَ، فيكونُ ذلكَ كقولهِ لهُ عقيبُ دعواه: صدقتَ، إذ التَّصديقُ بالفعلِ كالتَّصديقِ بالقولِ، ويستحيل من الحكيمِ تصديق الكاذب.

ونظير هذا أنَّ الرَّجلَ إذا قامَ في محفلٍ عظيمٍ وقالَ: إني رسولُ هذا الملك إليكم فيطالبوا ذلكَ الرَّجلَ بالحجَّةِ على وِفْقِ دعواهُ فقالَ الرَّجلَ للملكِ: أيها الملكُ إنْ كنت صادقًا في دعواي هذا فخالفْ عادتكَ وقمْ من مقامكَ وافعلْ كذا وكذا، ففعلَ الملكُ، اضطرَّ الحاضرونَ إلى تصديقِ الملك إياه، وعلمَ صدقَهُ بالضَّرورةِ في دعواهُ، فإذا ثبتَ من تصديقهِ صدقه هنا، فثبوت صدقه فيمن نحن بصددهِ أولى، لأنَّ من صدَّقهُ الله فهوَ صادقٌ ضرورةً لاستحالةِ جوازِ الكذبِ على اللهِ تعالى، إمَّا لذاتهِ أو لقبحهِ، فثبتَ بما ذكرنا أنهُ عليهِ السَّلامُ نبيٌّ.

فإنْ قيلَ: لمَ قلتَ: إنَّ من صدَّقهُ الله فهوَ صادقٌ؟ قوله: (**لاستحالةِ الكذبَ**) ممنوعٌ فإنَّ عندكم الكفرَ والقبائحَ بخلقِ اللهِ تعالى، فإذا لم يقبحْ من اللهِ تعالى ذلكَ فلا يقبحُ منهُ أيْضا تصديقِ الكاذبِ.

وأيضًا أفعالُ اللهِ وأحكامهِ إمّا معلّلةٌ بشيءٍ من الأغراضِ والدّواعِي أو لا، فإنْ كانَ الأوَّلُ فللخصمِ أنْ يمنعَ ويقولُ: لا نسلِّمَ أنَّ اللهَ تعالى فعلَ هذا المعجزاتِ لتصديقِ هذا المدَّعي، ولا داعيَ لهُ إلَّا هوَ لاحتمالهِ لغيرهِ، إذ يجوزُ أنْ يقالَ: إنهُ ظهرَ هذا المعجز على يدي هذا المدَّعي مع كذبهِ حتَّى يشيّدَ الشبهةَ ويقوّي البليّة، ثمَّ إنَّ المكلَّفَ إنْ احترزَ عنهُ مع قوّةِ الشّبهةِ يستحقُّ[1] الثَّوابَ العظيمَ كما في إنزالِ الآياتِ المتشابهةِ.

---

(١) ب: ليتحقق.

وإنْ كانَ الثاني فهوَ ظاهرٌ إذ يمتنعُ أنْ يقالَ: إنهُ فعلَ هذهِ المعجزاتِ لغرَضِ التَّصديقِ.

أجيب: بأنَّ الشّيءَ قد يكونُ جائزًا في نفسهِ مع أنَّ العلمَ الضّروري حاصلٌ بأنّهُ لا يقع، ألا يرى أنَّ حدوثَ شخصٍ ابتداءً مع صفةِ الشّيخوخةِ جائزٌ، مع أنا نعلمُ قطعًا أنهُ لم يوجدْ، وكذا إذا رأينا إنسانًا ثمَّ غِبْنا عنهُ ثمَّ رأيناهُ ثانيًا جوَّزنا أنَّ اللهَ أعدمَ الرَّجلَ الأوَّلَ وخلقَ شخصًا آخرَ يساويه بهِ في الصُّورةِ والخلقةِ، ثمَّ مع هذا التَّجويزِ يقطعُ بأنّهُ لم يوجدْ هذا المعنى، فكذلكَ ههنا ما ذكرتموهُ من الاحتمالِ قائمٌ، إلَّا أنهُ تعالى أودعَ في عقولنا علمًا ضروريًا، وهوَ أنا متى اعتقدنا أنَّ هذهِ المعجزاتِ خلقها الله تعالى عقيبُ دعوى هذا المدَّعي، فإنا نعلمُ بالضّرورةِ أنهُ تعالى إنما خلقها ليدلَّ على تصديقِ دعوى ذلكَ القائلِ.

ألا ترى أنَّ قومَ موسى عليهِ السّلامُ لما أنكروا نبوَّتهُ فالله تعالى أظلَّ[1] الجبلَ عليهم، فكلّما همّوا بالمخالفةِ قرّبَ الجبلُ منهم، وصارَ بحيثُ يقعُ عليهم، وكلّما همّوا بالطّاعةِ والإيمانِ تباعدَ الجبلُ عنهم، وكلُّ من أنصَفَ عَلِمَ أنَّ كلَّ من رأى هذهِ الحالةِ علمَ بالضّرورةِ أنَّ ذلكَ يدلُّ على التَّصديقِ.

❁ ❁ ❁

---

(١) ب: أرسل.

[فصل: في نبوّة سيدنا محمّد ﷺ]

قوله: (فصل: ثمَّ إنَّ نبينا... إلخ) لمّا أنَّ إرسالَ الرُّسلِ من اللهِ تعالى ممكنٌ عقلًا، أو واجبٌ بالمعنى المذكور، فنقول: إنَّ نبينا محمّدٌ بن عبد اللهِ بن عبدِ المطلبِ بن هاشمَ بن عبدِ منافٍ رسولُ اللهِ ﷺ، خلافًا لمن أنكرَ النُّبوةَ مطلقًا؛ كالفلاسفةِ والدَّهريةُ والبراهمةُ، ولقومٍ ممّن أقرُّوا بالنّبوةِ وهم اليهودُ والنَّصارى.

أمَّا اليهودُ فقد أنكروا نبوّتهُ أصْلًا، وكذا نبوّةُ عيسى وكلُّ نبيٍّ بعدَ موسى عليهم الصّلاة والسّلام، واستدلُّوا على بطلانِ نبوّةِ محمّدٍ ﷺ بوجهين ضعيفين:

أحدهما: إنّ نبوّةَ محمّدٍ ﷺ موقوفةٌ على جوازِ النَّسخِ، وهوَ محالٌ؛ لأنّهُ يوجبُ البداء على الله وإنّهُ محالٌ؛ لأنَّ المنسوخَ إنْ كانَ حسنًا كانَ حسنهُ قبيحًا، وإنْ كانَ قبيحًا كانَ الله تعالى أمرَ بالقبيحِ، وإنهُ غيرُ جائزٍ على الحكيمِ.

وثانيهما: إنَّهم زعموا أنَّ موسى قالَ لهم: (إني خاتمُ الأنبياءِ فعليكم بديني ما دامتْ السّمواتِ والأرضِ).

والجوابُ عن الشبهةِ الأولى: بوجهين أحدهما: المنع، أي: لا نسلّم أنَّ النّسخ يوجبُ البداء، وإنما يوجبُ إن لو لم يكن النّسخُ بيان منتهى الحكمِ في علمِ اللهِ تعالى، فإنهُ تعالى شرعَ الحكمِ إلى غايةٍ معلومة، لكن لم يوقفْ عبادهُ على تلكَ الغايةِ في الحالِ لحكمة، وإذا وردَ النَّسخُ فقد بانَ أن ذلكَ الحكمُ كانَ

مشروعًا إلى هذهِ الغايةِ، وهذا لا يوجبُ البداء.

ونظيرُ هذا في الشَّاهدِ إذا قالَ الطبيبُ للمريض: لا تأكل اللَّحمَ لمضرّةٍ تعلَّقتْ بأكلهِ، فإذا مضتْ هذهِ المضرّةُ قالَ له: كُل اللّحمَ، وهذا الاختلافُ راجعٌ إلى تغيرِ حالِ المريضِ، وتبدُّلِ مصلحتهِ إلى علمِ الطبيبِ، فكذا فيما نحنُ بصدده.

والثَّاني: بالنّقضِ إي ما ذكرتم منقوضٌ بشريعةٍ تخالفُ شريعتكم، لأنَّ كثيرًا من الأحكامِ كانَ جائزًا قبلَ موسى عليهِ السَّلامُ من الأنبياءِ عليهم السَّلامُ ثمَّ نسختْ في زمنِ موسى عليه السلام فوقوعُ النَّسخِ دليلُ جوازهِ.

وأمَّا الجوابُ عن الشبهةِ الثَّانيةِ: فنقول: ما ادَّعوا من أنَّ موسى عليهِ السَّلامُ قالَ: (إني خاتمُ الأنبياءِ) افتراءٌ على نبيّ اللهِ كما هو دأبهم، والدّليلُ على كذبهم وإعراضهم وافترائهم ظهورُ المعجزاتِ على يدي عيسى عليهِ السَّلامُ مع دعوى النُّبوّةِ وهوَ دليلٌ للصّدقِ قطعًا.

إذ لو لمْ تكنْ دليلَ الصّدقِ في عيسى عليه السلام لا يكونُ أيضًا دليلًا في حقِّ موسى عليه السلام، ولمَّا دلّتْ معجزاتُ عيسى على صدقهِ دلَّتْ على كذبِ مَن ادَّعى قولة: (إني خاتمُ الأنبياءِ).

وأمَّا النَّصارى فطائفةٌ منهم أنكروا نبوّةَ محمّدٍ ﷺ، وادَّعوا أنَّ عيسى عليه السلام آخرُ الأنبياءِ، كما زعمت اليهودُ في حقِّ موسى عليه السلام، وطائفةٍ اعترفتْ برسالةِ محمّدٍ ﷺ، ولكن إلى العربِ لا إلى كافةِ الخلقِ، وهوَ باطلٌ أيضًا؛ لأنّهم لمَّا اعترفوا أنّهُ رسول، صرَّحوا أنهُ لا يجوزُ الكذبُ عليهِ، إذ لو جازَ عليهِ لجازَ على عيسى عليه السلام أيضًا، وقد أخبرَ أنهُ بعثَ إلى كافةِ الأنام.

وإذا بطلَ قولُ مخالفنا نقول: الدَّليلُ على نبوّةِ نبينا محمّدٍ ﷺ من وجهينِ:

الأوَّل: إنَّهُ ادَّعى النبوّةَ وعُلِمَ ذلكَ بالتّواترِ، وإجماعِ الأممِ، وأظهرَ المعجزةَ، وبيانُ ذلكَ بثلاثة أوجه:

الأوَّل: أنهُ نقلَ عنهُ ﷺ معجزاتٌ كثيرةٌ منها: انشقاقُ القمر، فإنهُ روى عنهُ البخاريُ ومسلمٌ والتِّرمذيُ عن أنس: (أنَّ أهلَ مكةَ سألوا رسولَ اللهِ ﷺ أنْ يريهم آيةً فأراهم انشقاقَ القمرِ)[1]، وزادَ التِّرمذيُ: (فنزلتْ: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ۝١ وَإِن يَرَوْا۟ ءَايَةً يُعْرِضُوا۟ وَيَقُولُوا۟ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾ [القمر: ١، ٢])[2].

ومنها: تسليمُ الحجرِ على النّبي ﷺ لأنهُ روى جابرُ بن سُمرةَ قالَ: قالَ رسولُ اللهِ ﷺ: (إني لأعرفُ حجرًا بمكةَ كانَ يسلمُ عليَّ قبلَ أنْ أُبعثَ، إني لأعرفهُ الآنَ)[3].

ومنها: نبعُ الماءِ من بينِ أصابعهِ، قالَ جابر رضي الله عنه: (عطشَ النَّاسُ يومَ الحديبيةِ ورسولُ اللهِ ﷺ بينَ يديهِ ركوةٌ فتوضأَ منها، ثمَّ أقبلَ النَّاسُ نحوه [فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (ما لكم)][4] وقالوا: ليسَ عندنا ماءٌ نتوضأُ بهِ ونشربُ إلا ما في ركوتكَ، [قال:] فوضعَ النّبيُ ﷺ يدهُ في الرَّكوةِ فجعلَ الماءَ يفور من بينِ أصابعهِ كأمثالِ العيونِ، قالَ: فشربنا وتوضأنا، قيلَ لجابرٍ: كم كنتم؟ قالَ لو كنَّا مائة ألفٍ لكفانا، كنَّا خمسةَ عشرَ مائة)[5].

ومنها: حنين الخشب، قالَ جابر رضي الله عنه: (كانَ النّبيُ ﷺ إذا خطبَ استندَ

---

(١) أخرجه البخاري (٣٦٣٧)، ومسلم (٢٨٠٢).

(٢) أخرجه الترمذي (٣٢٨٦)، والنسائي في «السنن الكبرى» (١١٥٥٤)، وأحمد (١٢٧١١).

(٣) صحيح مسلم (٢٢٧٧).

(٤) ما بين معكوفتين ساقط من الشرح.

(٥) صحيح البخاري (٣٩٢١).

إلى جذعِ نخلةٍ من سواري المسجدِ، فلما صُنِعَ لهُ المنبرُ فاستوى عليهِ صاحت النّخلةِ التي كانَ يخطبُ عندها كادتْ أنْ تنشقَّ، فنزلَ النّبيُ ﷺ وأخذها فضمّها إليهِ، فجعلتْ تئنُّ أنينَ الصّبي الذي يُسَكَّتُ حتّى استقرتْ)[1].

ومنها: شكايةُ النّاقةِ من كثرةِ العملِ وقلّةِ العلفِ كما روى يعلّى بن مرّةَ الثّقفيُ فإنهُ قالَ: (ثلاثةُ أشياءٍ رَأيتُها من رسولِ اللهِ ﷺ، بينا نحن نَسيرُ معه، إذ مَرَرْنا ببَعيرٍ يُسنى عليه، فلمّا رَآه البَعيرُ جَرْجَرَ فوَضَعَ جِرانَه، فوقَفَ عليه النّبيُّ ﷺ فقال: أين صاحِبُ هذا البَعيرِ؟ فجاءَه، فقال: بِعْنِيهِ، فقال: بل نَهَبُه لك يا رسولَ اللهِ، وإنَّه لأهلِ بَيتٍ ما لهم معيشةٌ غيرُه، قال: أما إذا ذَكَرتَ هذا من أمْرِه؛ فإنَّه شَكا كَثرَةَ العَمَلِ، وقِلَّةَ العَلَفِ، فأَحْسِنوا إليه)[2]، وباقي الحديثِ ما لم يكنْ لهُ تعلُّقٌ بالمشروحِ تركناه.

قوله: (يُسنى عليه) أي: يستقرُّ عليهِ، وجرْجرَ البعيرَ أي: صوّتٌ، وجِرانَ البعيرِ: مقدّم عنقه من مذبحهِ إلى منخرهِ.

ومنها: شهادةُ الشّاهِ المَصْليّةِ[3] بأنها قالتْ: (لا تأكلْ منّي فإنّي مسمومة)،

---

(١) صحيح البخاري (٢٠٩٥).

(٢) تتمّة الحديث: (ثم سِرْنا حتى نَزَلْنا مَنزِلاً، فنامَ النّبيُّ ﷺ، فجاءَتْ شَجرَةٌ تَشُقُّ الأرضَ حتى غَشِيَتْه ثم رَجَعتْ إلى مكانِها، فلمّا استيقَظَ رسولُ اللهِ ﷺ ذَكَرتُ له، فقال: هي شَجرَةٌ استأذَنَتْ ربَّها أنْ تُسلِّمَ على رسولِ اللهِ ﷺ، فأذِنَ لها، قال: ثم سِرْنا فمَرَرْنا بماءٍ، فأتَتْه امرَأةٌ بابنٍ لها به جِنَّةٌ، فأخَذَ النّبيُّ ﷺ بمَنخَرِه، ثم قال: اخرُجْ إنّي مُحمَّدٌ رسولُ اللهِ، ثم سِرْنا، فلمّا رَجَعْنا مَرَرْنا بذلك الماءِ، فسأَلَها عن الصَّبيِّ، فقالت: والذي بعَثَك بالحَقِّ ما رَأينا منه رَيبًا بعدَكَ). أخرجه أحمد (١٧٥٦٥)، وأبو نعيم في «دلائل النبوة» (٢٨٣)، وابن حبان (٣٣٩٤).

(٣) المصْليّة: المشويّة.

رويَ عن جابرٍ: (إنّ يهوديةً من أهلِ خيبرَ سمَّت شاةً مَصْليّةً ثم أهدتها لرسولِ اللهِ ﷺ فأخذ رسولُ اللهِ ﷺ الذّراع فأكل منها، وأكل رهطٌ من أصحابِه معَه، فقال رسولُ اللهِ ﷺ: ارفعوا أيديكم، وأرسلَ إلى اليهوديةِ فدعاها فقال: سمَمتِ هذه الشّاةَ؟ فقالت: مَن أخبركَ؟ قال: أخبرتني هذه الذّراعُ، قالت: نعم، قال: وماذا أردت إلى ذلك؟ قالت: قلت: إن كان نبيًّا فلن يضرَّه، وإن لم يكنْ نبيًّا استرحنا منه، فعفا عنها رسولُ الله ﷺ ولم يعاقِبْها)[1].

الثّاني: وهوَ أظهرُ المعجزاتِ هوَ القرآنُ، أمَّا أنهُ أتى بهِ فهوَ منقولٌ عنهُ نقلًا متواترًا، وأمَّا أنهُ معجزٌ فظاهرٌ؛ لأنهُ من أعجبِ الآياتِ وأبينِ الدَّلالاتِ، بل مَن رجعَ إلى عقله وتأمَّلَ عَلِمَ أنّهُ من أعظمِ خوارقِ العاداتِ، وأظهرِ المعجزاتِ، إذ هي أية حسنة عقليَّة، لأنّهُ كلامٌ عجزَ الأوّلونَ والآخرونَ عن معارضتهِ، مشتملٌ على جميعِ الحكمِ النَّظريةِ والعمليَّةِ، بل هوَ على جميعِ العلومِ العقليَّةِ والنَّقليَّة. كما ذكره فخرُ الدِّينِ الرَّازي رحمه الله في «التَّفسيرِ الكبيرِ».

وهوَ باقٍ إلى يومِ القيامةِ منتشرٌ في الأطرافِ، مبثوثٌ في الآفاقِ بخلافِ غيرهِ من المعجزاتِ فإنها تختصُّ بمكانٍ أو زمانٍ.

وباين نظمهُ العجيبُ وجوهُ النَّظمِ مع أنهُ تحدَّى بهِ جميعَ الأنامِ، وقرَّعهم، أي: غلبهم في الإسكاتِ، فلم يتصدَّ للإتيانِ بما يوازيهِ أو يدانيهِ واحدٌ من مصاقعِ الخطباءِ من العربِ والعجمِ من لدنِ عصرهِ إلى يومنا هذا، ولم ينهضْ بمقدارِ سورةٍ منه ناهضٌ من فحولِ الشُّعراءِ، مع أنهم كانوا أكثرَ من حصى البطحاءِ ورمالِ الدَّهناءِ، وهوَ أعني: الدَّهناءُ موضعٌ ببلاد تميم يمدُّ ويقصر، بلْ عجزوا

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٥١٠)، والدارمي (٦٨)، والبيهقي (١٦٤٣٠).

عن معارضةِ ذلكَ مع بلوغهم في الفصاحةِ في غايةِ الكمالِ.

فدلَّ عجزهم أنهُ كانَ معجزةً من اللهِ تعالى، ليظهرَ بهذِهِ الدَّلالةِ صدقه في دعواهُ الرِّسالة.

قوله: (**ولا يظنُّ... إلخ**) هذا إشارةٌ إلى جوابِ سؤالِ مقدَّرٍ تقريرهُ أنْ يقالَ: إنما لم يعارضوا القرآنَ لاشتغالهم بالحروبِ والمكاسبِ، ولو اشتغلوا بالمعارضةِ لعلّهم يقدرون.

وتقريرُ الجوابِ أنْ يقالَ: لا يظنُّ بالعربِ أنهم امتنعوا عن المعارضةِ مع وجودِ القدرةِ وتركوا ذلكَ عن اختيارٍ مع أنهم ليسوا قليلين، بل هم أكثرُ خليقةِ اللهِ، أي: مخلوقه حقداً وعصبيَّة، لأنهُ ﷺ تحدَّى بِهِ أوّلَا وأظهرَ السَّيفَ آخراً؛ لأنهُ لم يشتغلْ بالحربِ إلَّا بعدَ الهجرةِ بمدّةٍ، والتَّحدي كانَ من لدن بعثتهِ إلى أن تُوفيَ، فلو قدروا على المعارضةِ لعارضوه، ولو وقعت المعارضةُ لنقلِ بل كان اشتهار تلكَ المعارضةِ أولى من اشتهارِ القرآنِ، لأنهُ حينئذٍ يصيرُ كالشبهةِ والمعارضةِ كالحجَّةِ، ولكنْ لم يعارضوهُ بل خاطروا مهجهم العزيزةِ، وبذلوا أموالهم النّفيسةِ وتحمَّلوا المشاقَّ الشَّديدةِ والمتاعبَ الصّعبةِ من جرِّ العساكرِ وتجريدِ السُّيوفِ البواترِ القواطعِ، وحملِ الرِّماحِ الخواطر في المهالكِ، وتقحُّمِ غمراتِ المعاركِ أي دخولها في شدائدِ الحروبِ لإطفاءِ نوره.

ولا خفاء أنَّ الإنسانَ برعايةِ نفسهِ وولدهِ وصونِ مالهِ ودينهِ يجتهدُ غايةَ الجهدِ ويسعى نهايةَ سعيهِ، ولو أمكنَ ردُّ دعواهُ بالاشتغالِ بنظمِ الكلامِ والخُطبِ لاشتغلوا بذلكَ لا بالحربِ، لأنَّ إنشاءَ الخُطبِ والأشعارِ أيسر على الفصحاءِ من تعريض النَّفسِ والمالِ على الهلاكِ، على أنهُ لو سلَّمنا أنَّ القرآنَ لم يبلغْ إلى حدِّ

الإعجازِ ثبتَ مطلوبنا أيضًا وهوَ أنهُ معجزٌ لأنهُ حينئذٍ كانتْ معارضتهُ ممكنةً.

ومع القدرةِ على المعارضةِ، أي حتَّى لم يبلغْ حدَّ الإعجازِ وحصولُ ما يُوجبُ الدَّاعي والرغبةِ في الإتيانِ بالمعارضةِ يكونُ تركُ المعارضةِ من خوارق العاداتِ، فيكونُ مُعْجِزًا وهوَ المدَّعى.

قالَ الجوهري[1]: (الْخَطَرُ: السَّبقُ الذي يتراهنُ عليهِ، يقالُ: خَطَرَ الرّجلُ: قَدْرهُ ومنزلته، وخَطَرَ عليهِ أيضًا، وخَطَرَ الرّمحُ يخطر: اهتزَّ، ويقالُ: خَطَرَان الرُّمحَ: ارتفاعهُ وانخفاضهُ للطَّعنِ، ورجلٌ خطَّارٌ بالرُّمحِ: طعَّانٌ)[2].

والثَّالثُ: هوَ الإخبارُ عن المغيَّباتِ الماضيةِ، فإنَّ إخبارهُ عمَّا وقعَ من أقاصيصِ الأوّلينَ كالقصصِ المذكورةِ في القرآنِ إخبارًا عن المغيّباتِ، لأنَّ ذلكَ كانَ من غيرِ قراءةِ كتبِ الأولينَ واختلاط أحدٍ من أهلِ الكتابِ من أوّل النّبوّة إلى منتهى عمره فلا يكون مظنّة الاستعانة، ولم يقدر أحد من أهل الكتاب على الطّعن فيهِ والرَّد عليهِ، وهذا أوضح دليل أنهُ لم يخبرْ بذلكَ إلّا بوحي اللهِ وإخبارهِ.

الثَّاني من الوجوهِ الدَّالةِ على نبوّتهِ ما ذُكِرَ في الكتبِ من أوصافِ حليتهِ ولطفِ صورتهِ وحُسنِ هيأتهِ وكرمِ أخلاقهِ وجميلِ أفعالهِ واجتماعُ هذهِ الأوصافِ

---

(١) هو: إسماعيل بن حماد الجوهري، أبو نصر: أول من حاول (الطيران) ومات في سبيله. لغويّ، من الأئمة. وخطه يذكر مع خط ابن مقلة. أشهر كتبه (الصحاح) مجلدان. وله كتاب في (العروض) ومقدمته في (النحو) أصله من فاراب، ودخل العراق صغيرًا، وسافر إلى الحجاز فطاف البادية، وعاد إلى خراسان، ثم أقام في نيسابور. وصنع جناحين من خشب وربطهما بحبل، وصعد سطح داره، ونادى في الناس: لقد صنعت ما لم أسبق إليه وسأطير الساعة، فازدحم أهل نيسابور ينظرون إليه، فتأبط الجناحين ونهض بهما، فخانه اختراعه، فسقط إلى الأرض قتيلًا (ت ٣٩٣هـ). ينظر: الأعلام (ص٣١٣).

(٢) مختار الصّحاح (ص٩٣).

دليلٌ على شرفِ ذاتهِ وعلوّ شأنهِ، حتّى رويَ أنَّ أبا بكرِ الصديق ﷺ كلّما نظرَ إليهِ وتأمّلَ في أوصافهِ كانَ يقول: (خلق هذا لأمرٍ عظيمٌ)، فلمّا دعاهُ النبيُ ﷺ إلى الإسلامِ قالَ: (هذا الذي كنتُ أرجو منكَ)[1].

وكذا روي عن عبدِ اللهِ بن سَلام لما نظرَ إلى وجههِ أوّلَ ما لقيهُ قالَ: (ما هذا بوجهِ كذّابٍ)[2].

ثمَّ استمرَّ على هذهِ الأخلاقِ والأوصافِ طولَ عمرهِ ولمْ يتغيَّرْ عن شيءٍ منها في حال غضبٍ ولا رضا، ولا وُجِدَ منهُ ضدٌّ من أضدادهِ، وذلكَ أقوى دليلٍ وأوضح برهان على صدقِ دعواهُ؛ إذ يستحيلُ من الحكيمِ أن يجمعَ هذهِ الفضائل السَّنيَّة والخصالِ المرضيَّة في شخصٍ ويختصُّ بما يتفرَّدُ به عن جنسِ البشرِ مع علمائه يتقوَّلُ ويفتري الكذبَ منه ويغوي عباده.

وإذا ثبتَ نبوّةَ رسولنا ﷺ ثبت نبوّةُ سائرِ الأنبياءِ عليهم السَّلامُ بإخبارهِ، لأنهُ صادقٌ في كلِّ ما يقول، وثبتَ أنّهُ رسولٌ إلى كافةِ النَّاسِ لا إلى العربِ خاصّةً كما زعمَ بعضُ النَّصارى لقولهِ تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]، وقد مرّ الكلامُ فيهِ.

قوله: (**ثمَّ لا بدَّ... إلخ**) هذا إشارةً إلى شرائطِ النُّبوّةِ ولوازمها، نقول: لا بدَّ أنْ يكونَ الرَّسولُ ذكرًا؛ لأنَّ النُّبوَّةَ والرِّسالةَ تقتضي الاشتهار بالدَّعوةِ وإظهارَ المعجزةِ ولزومُ الاقتداءِ، والأنوثةُ تنافيها لأنّها تُوْجِبُ السِّترَ؛ لأنَّ النِّساءَ أُمِرْنَ بالقرار في البيوتِ.

---

(١) ينظر: شرح الشفا لعلي القاري (١/ ٥٢٨).

(٢) أخرجه الترمذي (٢٤٨٥)، وابن ماجه (١٣٣٤)، وأحمد (٢٣٧٨٤).

قوله: (**وأعقل أهلِ زمانهِ**) أي لا بدَّ أنْ يكونَ النَّبيُّ أعقل أهلِ زمانهِ؛ لأنَّ مَن أرادَ إيفادَ رسولٍ إلى قوم لا بدَّ وأنْ يختارَ من يصلحُ للسِّفارة والرِّسالةِ، فلا بدَّ من بيانِ معانٍ يختصُّ بها الرَّسولُ عن غيرهِ ويصيرُ بها أهلًا للسِّفارةِ بينَ اللهِ وبينَ خلقهِ، يتعلَّقُ بعضها بأصلِ الخِلْقَة، وبعضها بالنّشوء والتَّربية، وبعضها بالحفظِ والعِصْمةِ، والعقلِ يعجزُ عن حصرها وتفصيلها، ولكنْ في العقلِ إمكانُ الوقوفِ على بعضها.

ويجوزُ أنْ يكونَ قوله ﷺ: (الرّؤيا الصَّالحةِ جزءٌ من ستةٍ وأربعينَ جزءًا من النُّبوةِ)[1]، راجعًا إلى حصرها على هذا العددِ، والمرادُ منهُ خواصُّ النُّبوةِ لا عينها، فإنّها لا تتجزأ.

فأشارَ المصنِّفُ رحمه الله إلى بعضها ليستدلَّ بذلكَ على ما رواه فقالَ: (**لا بدَّ أنْ يكونَ النّبيُ أعقلُ أهلِ زمانهِ وأحسنهم خلقًا**) وأفصحهم لسانًا وأشجعهم جِنانًا.

والحاصلُ أنهُ لا بدَّ أنْ يكونَ متَّصِفًا بصفاتِ الكمالِ لئلّا يخلَّ بأداءِ الرِّسالةِ، وإنْ كانَ فيهِ معنىً يخلُّ بأداءِ الرِّسالةِ يزيلُ عنه، وربما يكونُ زوالهُ بواسطةِ سؤالِ النَّبي كما في حقِّ موسى عليهِ السَّلامُ بقوله: ﴿وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي﴾ [طه: ٢٧]، ثمَّ يمدُّه بما يحتاجُ إليهِ في القيامِ بما فُوِّضَ إليهِ ويرشدهُ ويلهمهُ إلى ما فيهِ صلاحه وصلاحِ من تبعه، ويعرّفهُ حسنَ الطّاعةِ وقبحَ المعصيةِ ويعصمهُ في أحوالهِ وأفعالهِ وأقوالهِ عمَّا يشينهُ ويسقطُ قدْرَهُ، وإن جرى عليهِ شيءٌ من غيرِ قصدٍ ينبّهه ويعاتبهُ

---

(١) أخرجه البخاري (٦٩٨٩) مختصراً، ومسلم (٢٢٦٣) باختلاف يسير، والترمذي (٢٢٧٠)، والنسائي في «السنن الكبرى» (١٠٧٤٠)، وأحمد (٩٦٥٦).

ولا يهمله، بل لا يمهلهُ لأنهم حجَجُ اللهِ على خلقِهِ، فكانَ مقتضى الحكمةِ أنْ يصونَ حجَجَهُ عمَّا يوجب الوهنُ والمناقضة والبطلان.

ثـمَّ العصمـةُ في اللغـةِ: الحفظُ بالمنعِ والإمسـاكِ قـالَ تعالى: ﴿مَّا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ﴾ [يونس: ٢٧] أي: حافظ ومانع، وقالَ تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٠٣] أي استمسكوا، وفي الشَّريعةِ: عبارةٌ عن مَلْكَةٍ نفسانيَّةٍ تمنعُ المتَّصفَ بها عن الفجورِ، وتتوقّفُ هذهِ المَلَكَة على العلمِ بمثالبِ المعاصي ومناقبِ الطاعاتِ، لأنَّ العفَّةَ متى حصلتْ في جوهرِ النَّفسِ ثم انضافَ إليها العلمُ التَّامُ بما في المعصيةِ من الشَّقاوةِ وفي الطاعةِ من السَّعادةِ صارَ ذلكَ العلمُ مقتضيًا لرسوخها في النَّفسِ، فتصيرُ مَلَكَة.

وتتأكّدُ هذهِ المَلَكةُ في الأنبياءِ بشيئين: أحدهما: بتتابعِ الوحي والبيان من اللهِ تعالى على تذكيرِ العلمِ. وثانيهما: بالاعتراضِ على ما يصدرُ من النَّبي سهوًا، وبالعتابِ على تركِ الأوْلى بأن يُعَاتَب عليهِ، ولا ينزلُ مهملًا بل يضيّقُ الأمرُ فيهِ عليهِ لأنّهُ متى رسختْ في النَّفسِ العصمةُ ثمَّ انضمَّ إليهِ خوفُ المؤاخذةِ على القدرِ القليلِ صارَ أشدَّ تأكيدًا لذلكَ الاحترازِ ضرورةً، فلزمَ تأكيد حقيقيةِ العصمةِ.

قوله: (**والعصمةُ عن الكفرِ ثابتةٌ عن الكفرِ قبلَ الوحي وبعدهُ**) ولا يجوزُ أن يجري عليهم الكفرُ في حالِ صغرهم تبعًا للوالدين؛ لأنهم مؤمنونَ باللهِ عارفونَ اللهَ حقيقةً، فلا يجري حكمُ الكفرِ عليهم تبعًا.

والفضليَّة[1] من الخوارجِ جوَّزوا الكفرَ عليهم لأنّهم جوّزوا عليهم

---

(١) هم اتباع الفضل بن عيسى بن أبان الرّقاشيّ، أبو عيسى: واعظ، من أهل البصرة، كان من أخطب الناس، متكلماً قاصاً مجيداً. وكان قدرياً ضعيف الحديث، سجّاعاً في قصصه. =

المعاصي، وكلُّ معصيةٍ عندهم كفر، وفساد هذا القول لا يخفى على المتأمِّلِ.

وقوم جوّزوا عليهم إظهارُ كلمةِ الكفرِ عندَ الخوفِ من القتلِ على الاحتراز عن الإيمانِ، بل أوجبوا ذلكَ لأنَّ عدمَ إظهارِ الكفرِ حينئذٍ يُوجِبُ إلقاءَ النَّفسِ إلى التَّهلكةِ، وإلقاؤها فيها حرامٌ لقولهِ تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].

أجيب: بأنهُ لو جازَ إظهارُ الكفرِ عندَ الخوفِ عن القتلِ لكانَ أولى الأوقاتِ بهِ وقتُ إظهارِ الدّعوةِ، لأنَّ الخلْقَ في ذلكَ الوقتِ يكونونَ منكرينَ مريدين هلاكهُ، وجوازُ إظهارِ الكفرِ وقتَ إظهارِ الدّعوةِ يؤدّي إلى إخفاءِ الدِّينِ بالكليَّةِ، وذلكَ باطلٌ.

هذا في الكفرِ، وأمَّا في العصيان فعندَ أصحابنا أنّهم معصومونَ بعدَ الوحي، ويجوزُ الذنبُ على سبيلِ النُّدرةِ والسَّهو إذا كانَ صغيرًا قبله.

أمَّا الكبيرةُ فلا يجوزُ لا قبلهُ ولا بعدهُ، لأنّهُ لو جازت المعصيةُ بعدَه لجازَ الكذبُ عليهم، لأنهُ معصية، وحينئذٍ لا يلزمُ الحجّة ولا تتضحُ المحجّة، لأنهُ حينئذٍ لا يعتمدُ على خبرهم لاحتمالِ الكذبِ في خبرهم، لكنّ إرسالُ الرُّسلِ لانقطاعِ حجّةِ العبادِ كما قالَ تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وذا لا يكونُ إلّا إذا كانَ على خبرهم الاعتمادُ بخلافِ ما قبله، لأنّه لا يجبُ للخلقِ قبولُ قولهِ، فلا تشترطُ العصمة.

وزعمت المعتزلةُ أنهُ لا يجوزُ قبلَ الوحي أيضًا، بناءً على أصلهم الفاسدِ

= تنسب إليه فرقة (الفضلية)، كان يقول: لا يعذب الله أحداً من أهل التوحيد على ذنب. ينظر: الأعلام (٥/ ١٥١)، والبيان والتبين (١/ ٢٩٠). وتهذيب التهذيب (٨/ ٢٨٣)، البدء التاريخ (٥/ ١٤٥).

وهوَ: الخروجُ من الإيمانِ بالذّنبِ.

فإنْ قيل: ما ذكرتم منقوضٌ بقولهِ تعالى في حقِّ محمدٍ ﷺ: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢]، فإنَّ هاتين الآيتين تدلّان على صدورِ الذّنبِ عن رسولِ اللهِ ﷺ. أمّا الأولى فلأنَّ العفو يدلُّ على تقدّمِ الذّنبِ، وأمّا الثانية فظاهرة.

وقوله تعالى في حقِّ آدم عليه السلام: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١]، وقد صرَّحَ بصدورِ المعصيةِ عن آدمَ وهوَ نبيٌّ بالاتّفاقِ.

وقوله تعالى حكايةً عن إبراهيم: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦]، فإنّهُ أشارَ إلى الكواكبِ وتفوّهَ بكلمةِ الكفرِ وهو نبيٌّ اتّفاقًا.

فثبتَ أنَّ صدورَ الكفرِ عن الأنبياءِ غيرَ ممتنعٍ، وأيضًا قالَ: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ﴾ [الأنبياء: ٦٣]، وهوَ كذبٌ؛ لأنَّ الفاعلَ هوَ، فصدرَ عنهُ كذبٌ أيضًا.

وكذا يوسفُ عليهِ السّلامُ أخفى حرّيته عند البيع، فإنَّ ذلكَ يدلُّ على كتمانِ الحقِّ، وهوَ ذنبٌ فصدرَ منهُ الذّنب.

أجيب عن الآيتين اللّتين في حقِّ محمدٍ ﷺ: بأنّهُ محمولٌ على تركِ الأوْلى، كما قيلَ: (حسناتُ الأبرارِ سيئاتُ المقربينَ) جمعًا بينَ الدّليلين.

وعن الآيةِ الّتي في حقِّ آدمَ عليهِ السّلامُ بأنّها قبلَ نبوّتهِ؛ لأنَّ واقعتهُ كانتْ قبلَ النّبوّة، لأنهُ لو كانَ حالَةَ الواقعةِ نبيًّا لكانَ له أُمّة ضرورة، لكنّهم اتّفقوا على أنّهُ لم يكنْ لهُ أمّةٌ حينئذٍ.

ولأنَّ قوله: ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ﴾ يدلُّ عليهِ، إذ الاختيارُ كانَ متأخّرًا عن الواقعةِ

لأنَّ كلمةَ (ثمَّ) للتراخي.

وعن الآيةِ التي في حقِّ ابراهيمَ عليهِ السَّلام: أنّهُ ذكرهُ على سبيلِ الفرضِ ليبطله، كالواحدِ منَّا إذا أرادَ أنْ يبطلَ أمرًا فيفرضهُ ثمّ يُلزم عليهِ محالًا.

وأمَّا عن قولهِ: ﴿بَلۡ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمۡ﴾ [الأنبياء: ٦٣]، فإنهُ لم يكنْ قاصدًا إسنادَ الفعل إلى الصَّنمِ حتَّى يكونَ كذبًا، بل قصَدَ نفيهُ على سبيلِ الاستهزاءِ بالكفَّارِ، ويمكن أن يقال: إنه من قبيل إسناد الفعلِ إلى السَّببِ؛ لأنَّ تعظيمَ الكفَّارِ للصَّنمِ حَمَلهُ على ذلكَ، والفعلُ كما يُسندُ إلى مباشره يُسْنَدُ إلى الباعثِ عليهِ.

وعن الآيةِ الّتي في حقِّ يوسفَ عليه السلام: إنّما كتمَ حرّيته ولم يبيّنها لاسْتشعاره بقتل الأخوة إيّاه إذا أظهر ذلك، وذلكَ جائزٌ قبلَ النُّبوةِ.

قوله: (وأوّلُ الأنبياءِ... إلخ) أوّلُ الأنبياءِ آدمُ عليهِ السَّلامُ وأخرهم محمدٌ ﷺ، أمَّا أنَّ آدمُ عليهِ السَّلامُ نبيٌّ، وأوّلهُ فإنّهُ لما ثبت رسالةَ محمدٍ ﷺ بالدّلائلِ القطعيَّة، فكلُّ من أخبرَ الله على لسانه أنّهُ نبيٌّ علمنا قطعًا ويقينًا بإخبارِ اللهِ أنّهُ نبيٌّ، قالَ تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ﴾ [آل عمران: ٣٣]، وقال: ﴿ثُمَّ ٱجۡتَبَٰهُ رَبُّهُۥ﴾ [طه: ١٢٢]، وقال: ﴿إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗ﴾ [البقرة: ٣٠].

وأمَّا سيدنا محمدٌ ﷺ نبيٌّ فلما مرَّ، وآخرُ الأنبياءِ، فمن حيثُ العقلُ والنَّقلُ، أمَّا العقل: فلأنَّ النُّبوةَ كملتْ بهِ، وتمَّتْ لا زيادةَ بعدَ التَّمامِ، فأنّ ما أتى بهِ من الكتابِ والسُّننِ مشتملٌ على ما يحتاجُ إليهِ في أمرِ الدُّنيا والأخرى من الحكمةِ النَّظريةِ والعمليَّةِ، سياسة وطاعة على أحسنِ الوجوهِ وأعدلها وأقربها من العقلِ، لأنَّ ما استحسنهُ العقولُ وتلقَّتهُ الطِّباعُ السليمة بالقبولِ، وهوَ مع ذلكَ كافٍ بالغرضِ يكونُ مغنيًا عمَّا سواه، وملغيًا لما عداه.

على أنَّ النَّبيَّ عليه السّلام إنما يأتي لبيانِ قولِ الرَّسولِ السَّابقِ، والنَّبيُّ ﷺ بيّنَ كلامهُ وبيّنَ ضوابطَ تُسْتَخْرَجُ منها الأحكام، فكانَ أحكامُ شرعهِ معقولةً بخلافِ سائرِ الشَّرائعِ، وعلماءِ أمّتهِ أعقل وأذكى من علماءَ سائرِ الأممِ، يدلُّ على ذلكَ تصانيفهم وأفكارهم، فيكفي علماء أمّتهُ في بيانِ شريعتهِ، ولهذا قالَ ﷺ: (علماءُ أمتي كأنبياءِ بني إسرائيلَ)[1].

وأمَّا النَّقلُ فقوله تعالى: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وخاتمُ الشّيءِ آخرهُ، فصرَّحَ الله تعالى ختمَ النّبوةِ بهِ، وهوَ غيرُ قابلٍ للتّأويلِ والتّخصيصِ، لأنَّ لفظَ النَّبيينَ وإنْ كانَ عامًا والعامُّ من حيثُ أنهُ عامٌ يقبلُ التّخصيصَ، لكنّهُ قد يقترن به ما يخرجهُ عن هذهِ القابليةِ كما هنا؛ لأنَّ لفظَ الخاتمِ المضافِ إلى طائفةٍ لا يمكنُ إطلاقهُ إلَّا على الأخير من جميعِ تلكَ الطائفةِ، وإلَّا لا يكونُ للخاتمِ معنى، إذ معناه: إنهُ تنقطعُ بهِ تلكَ الطائفةُ.

قوله: (**وهوَ أفضلهم... إلخ**) نبيّنا محمّدٌ ﷺ أفضلُ الأنبياءِ، والدَّليلُ على أفضليّته من حيثُ العقلِ والنَّقلِ.

أمَّا النَّقلُ فقوله تعالى: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران: ١١٠]، فلمَّا كانتْ أمّتهُ خير الأممِ كانَ هوَ خير الأنبياءِ.

وأيضًا قالَ تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾ [الأنعام: ٩٠]، أمرهُ بأنْ يقتدي بهم بأسرهم، فيكونُ آتيًا بهِ وإلا يكونُ تاركًا للأمر، وتارك

---

(١) قال المناوي في فيض القدير (٤/ ٣٨٤): سُئل الحافظ العراقي عما اشتهر على الألسنة من حديث: (علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل). فقال: لا أصل له، ولا إسناد بهذا اللفظ، ويغني عنه: (العلماء ورثة الأنبياء). وهو حديث صحيح. وقال العجلوني في كشف الخفاء (٢/ ٨٣): قال السيوطي وابن حجر والدميري والزركشي: لا أصل له.

الأمرَ عاص، وقد بيَّنا أنّهُ ليسَ بعاص، فقد اجتمعَ فيهِ ما كانَ متفرّقًا فيهم، فيكونُ أفضلَ منهم.

وأمَّا العقلُ فبيانهُ يقتضي تمهيدَ مقدمةٍ، وهي: أنَّ الإنسانَ ثلاثُ مراتبَ: أدنى وأوسط وأعلى؛ لأنّهُ إما ناقصٌ أو كاملٌ غيرَ مكمّل، أو كاملٌ ومكمَّل، فمَنْ كانَ متَّصفًا بالنّقصانِ كالعوامِ في مرتبةِ الأدنى، ومَن كانَ متَّصفًا بالكمالِ فقطْ كالأولياءِ، فإنهم ليسوا بمكمّلينَ، ولو وجدَ منهم التَّكميلُ كانَ بواسطةِ النَّبي ﷺ لا بالاستقلالِ، والكمال فيهِ كانَ في الدرجةِ الوسطى، ومَن كانَ متَّصفًا بالكمالِ والتَّكميلِ كالأنبياءِ عليهم السَّلامُ كانَ في الدّرجةِ العليا والمرتبةِ الأعلى.

وأيضًا للنفسِ الإنسانيةِ قوّتان: نظريةٌ وعمليَّةٌ، والنَّظرية: عبارةٌ عن قوّةٍ تكمل بالإنسانِ على تحصيل العقائدِ والآراءِ بحالِ الموجودات التي لا يكونُ وجودها بفعلِ الإنسانِ كالسماءِ والأرضِ وغيرهما، ويحصلُ بهذهِ القوّةِ كمالُ النَّفسِ لاتصافها بالصّفةِ المرضية.

والعمليّة: عبارةٌ عن قوّةٍ يتمكَّنُ بها الإنسانُ على تحصيلِ الآراءِ والأفكارِ في أمورٍ تحصلُ بكسبِ الإنسانِ لتحصيلُ الخير، مثلُ الفلاحةِ وغيرها مما يفيدُ الخير، وبهذهِ القوّةِ يحصلُ كمالُ النَّفسِ والبدن.

ثمَّ نقولُ: الكمال والتّكميل إنما يكونان في هاتين القوّتين، وأفضلهما في النّظريّةِ معرفةُ الله، وأشرفهما في العمليّةِ طاعةُ اللهِ تعالى، فمن كانَت درجتهُ في كمالاتِ هاتين المرتبتين أعلى كانَ درجة ولايته أكمل، ومَن كانتْ درجتهُ في تكميلهُ لغيرهِ في هاتين المرتبتين أعلى، كانتْ درجته في النُّبوةِ أشرفُ وأفضل.

وإذا تقرَّرَ هذا فنقول: لما كانَت درجةُ نبينا محمدٍ ﷺ في الكمالِ والتَّكميلِ

أعلى، كانَ هوَ ﷺ أفضلُ، أما أنَّ درجتهُ في التَّكميلِ في هاتين القوّتين أعلى؛ فلأنَّ عندَ مبعثِهِ ﷺ كانت الدُّنيا مملوءةً من الكفرِ والضَّلالِ، والشرائعِ بأسرها منطمسة المعالمِ مخفوضة الدّعائمِ، عَفَتْ رسومها واندرستْ أصولها بحيثُ اتخذوا الأصنامَ آلهةً وعبدوها.

وجمهورُ اليهودِ مشتغلونَ بالتَّحريفِ والتّشبهِ وتكذيبِ المسيحِ، وكذا النَّصارى بالابنِ والحلولِ والتّثليث، فلمّا استنارت الدُّنيا لِمَقْدَمِ محمّدٍ ﷺ وآثارهُ العجيبةُ وأخلاقهُ الحميدةُ وأحكامهُ الشَّريفة، ودعا الخلقَ إلى ما يقتضيهُ العقلُ من التَّوحيدِ المحضِ، والعباداتِ الخالصةِ والسُّننِ العادلةِ والسّياساتِ الفاضلةِ ورفضِ الرُّسومِ الجائرةِ والعاداتِ الفاسدةِ، زالتْ هذهِ الجهالاتِ الفاحشةِ والضَّلالاتِ الباطلةِ وصارت الملةُ الحنيفيّةُ لائحة المنارِ باقيةُ الآثارِ، وانطلقت الألسنةُ بتوحيدِ الملكِ العلّامِ، واستنارت العقولُ بمعرفةِ خالقِ الأنامِ، ورجعَ الخلقُ من حُبِّ الدُّنيا إلى حُبِّ المولى بقدرِ الإمكانِ، وكملت النُّفوسُ حتَّى وجدَ أكثرُ الصَّحابةِ بتكميلةِ وتعليمهِ منزلةَ الولايةِ والكرامةِ كما هوَ المشهورُ من آثارهم وأخبارهم من الكراماتِ.

وهذا غايةُ التَّكميلِ النَّاقصِ في هذينِ القوّتين بسببِ مقدمه، بخلاف تكميلِ موسى وعيسى وغيرهما عليهم السَّلام؛ لأنَّ دعوةَ موسى عليه السلام مقصورة على بني إسرائيلَ وهم بالنّسبةِ إلينا كالقطرةِ إلى البحرِ، وما آمن بعيسى إلّا شرذمة وهم وقعوا في التّثليث.

فثبتَ منهُ أي منْ أنْ تكليمهُ فيهما، على أنَّ كمالهُ فيهما أتمّ بدليلِ قدرتهِ على تكميلِ النَّاقصِ فيهما، ولمَّا لم يكنْ للنّبوةِ معنىً سوى كمالهُ في ذاتهِ وتكميل النَّاقصِ في القوّتين وقد حصلَ هذا المعنى بمقْدِمِ محمّدٍ ﷺ أتمّ الحصول، علمنا

أنهُ كانَ سيّدُ الأنبياءِ وقدوةُ الأصفياءِ وهوَ المطلوبُ.

اعلمْ أنهُ لا بدَّ من القولِ بأنَّ البعضَ منهم أفضلُ من بعضٍ لقولهِ تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]. وقوله: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء: ٥٥]، إلا أنهُ لا يحسن من المؤمنِ الاشتغال بالتّمييزِ على الترتيبِ بعدَ تفضيلِ محمّدٍ ﷺ لما مرَّ.

ولاتّفاقِ النّاسِ على تفضيلهِ سوى الإجمال: أنَّ المرسلينَ أفضلُ من النّبيينَ، والمرسلينَ بعضهم أفضلُ من بعضٍ، ولكن فيما وراءَ البعثِ والإرسالُ كقولهِ ﷺ: (صلّوا على إخواني من المرسلين فإنّهم بعثوا كما بعثتْ)[1].

فالواجب علينا أن نعرفهم بقدرِ ما يصحُّ بهِ إيماننا بهم، إذا الوقوفُ على قدرِ مقاماتهم عندَ اللهِ لا سبيلَ إليه، إذ سرائِرهم كانتْ خفيّة، وأنْ لا نقيسُ أحوالهم بأحوالنا، ولا نسوِّيَ بينهم وبينَ غيرهم لأنَّ اللهَ تعالى قالَ في جملتهم: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ﴾ [ص: ٤٧]، اختصّهم بالكراماتِ السَّنيّةِ والمنازلُ العليّةُ ليكونوا سفراءَ بينهُ وبينَ عبادهِ وهداةً ودعاةً وقدوةً صلواتُ اللهِ عليهم أجمعين، والله الموفق.

قوله: **(ولا نعيّن... إلخ)** تكلّمَ النّاسُ في عددِ الأنبياءِ والمرسلينَ، والأحوطُ ما قالهُ الشيخُ أبو منصورٍ واختارهُ المصنِّفُ رحمهما الله: أنهُ لا حاجةَ بنا في الإيمانِ بهم إلى معرفةِ عددهم فنؤمنُ أنَّ أولهم آدم، وآخرهم محمد صلوات الله عليهم، وما بينهما من المرسلين والأنبياءِ كانوا على الحقِّ، فإنّكَ متى حصرتهم على عددِ

---

(١) حديث: (صلّوا على النّبيين إذا ذكرتموني فإنهم قد بعثوا كما بعثت)، أخرجه ابن عساكر (٦٢/ ٣٩١).

يحتملُ أنْ يكونَ أزيدَ من ذلكَ أو أنقصَ فيؤدّي إلى إنكارِ نبوّةِ بعضِ الأنبياءِ أو إلى شهادةِ غيرِ النّبي بأنّهُ نبيٌّ، وعلى هذا كانَ مذهبُ الشّيخِ أبي منصورٍ التّحرُّزُ عمَّا لا يُرْجى الثّوابُ في إصابتهِ ولا يؤمنُ العقابُ في خطئهِ.

قوله: (**والمعراجُ... إلخ**)، المعراجُ في اليقظةِ لشخصهِ حقٌّ، أمَّا من مكّةَ إلى بيتِ المقدسِ فبقوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ [الإسراء: ١]، والمرادُ بالمسجدِ الأقصى هوَ بيتُ المقدسِ.

وقالَ في «الكشّافِ»[١]: (واخْتُلِفَ في المكانِ الذي أسرى منه، فقيل: هو المسجدُ الحرامُ بعينهِ وهوَ ظاهرٌ. ورويَ عن النّبي ﷺ: «بينا أنا في المسجدِ الحرام في الحجر عند البيت بين النائم واليقظان إذ أتاني جبريلُ بالبراقِ»[٢]، وقيل: أسرى بهِ من دارِ أم هانئ بنت أبي طالبٍ[٣]، والمرادُ بالمسجدِ الحرامِ: الحرَم لإحاطتهِ بالمسجدِ والْتباسهِ به، وعن ابن عباس: «الحرمُ كلّهُ مسجد»[٤].

ورويَ: «أنهَ كانَ نائمًا في بيتِ أم هانئٍ بعدَ صلاةِ العشاءِ وأسرى بالنَّبي ورجعَ من ليلته، وقصَّ القصةَ على أم هانئ وقالَ: مُثّلَ لي النّبيّونَ فصلّيتُ بهم، وقامَ ليخرجَ إلى المسجدِ فتشبّثتْ أم هانئ بثوبهِ، فقالَ: مالكِ؟ قالتْ: أخشى

---

(١) «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل»، كتاب في تفسير القرآن تأليف: محمود بن عمر بن محمد الخورازمي الزَّمَخْشَرِي الحنفي، أبي القاسم، جار الله، له أيضاً: «المستقصى في أمثال العرب»، وغيرها. عاش بين (٤٦٧ ـ ٥٣٨هـ). ينظر: طبقات المفسرين (٢/ ٣١٤ ـ ٣١٦). والأنساب (١/ ١٦٣).

(٢) حديث: (بينما أنا عندَ البيتِ بين النائِم واليقظانِ إذْ أوتيتُ بالبُراقِ...)، أخرجه البخاري (٣٢٠٧)، ومسلم (١٦٤) مطولًا.

(٣) المعجم الكبير للطبراني (١٠٥٩).

(٤) ينظر: كتاب (الأموال) المؤلف: أبو عُبيد الهروي البغدادي (ت ٢٢٤هـ) (ص٨٥).

أن يكذِّبكَ قومكَ إنْ أخبرتهم. قالَ: وإنْ كذّبوني، فخرجَ فجلسَ إليهِ أبو جهلٍ، وأخبرهُ رسولُ اللهِ ﷺ بحديثِ الإسراءِ، فقالَ أبو جهلٍ: يا معشرَ بني كعبِ بن لؤي هلمَّ فحدّثهم، فمن بين مصفّقٍ وواضعٍ يديهِ على رأسهِ تعجُّبًا وإنكارًا، وأرتدَّ ناس ممّن كانَ آمن بهِ، وسعى رجال إلى أبي بكرٍ، فقالَ: إنْ كانَ قالَ ذلكَ فصدقَ، قالوا: أتصدِّقهُ على ذلكَ؟ قالَ: إني لأصدِّقهُ على أبعدَ من ذلكَ، فَسُمِّيَ الصِّديق»[1])[2].

وأمَّا من المسجدِ الأقصى إلى السّماءِ إلى حيثُ شاءَ اللهُ، فالأخبار.

فإنْ قيلَ: الإسراءُ لا يكون إلا بالليلِ؟ فما معنى ذكرُ الليلِ؟

أجابَ صاحبُ الكشّافِ عنهُ بأنه: (أرادَ بقوله: ﴿لَيۡلٗا﴾ بلفظِ التّنكير: تعليل مدّةِ الإسراءِ، وأنهُ أسرى بهِ في بعضِ الليلِ من مكةَ إلى الشّامِ مسيرةَ أربعينَ ليلةً، وذلكَ أنَّ التّنكيرَ فيهِ قد دلَّ على معنى البعضيّة، ويشهدُ لذلكَ قراءةُ عبدِ اللهِ وحذيفة: (من الليلِ) أي: بعضُ الليلِ لقوله: ﴿ وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ﴾ [الإسراء: ٧٩] يعني: الأمرَ بالقيامِ في بعضِ اللّيل)[3].

فظهرَ من هذا فسادُ قولِ مَن قالَ: إنَّ ذكرهُ للتّأكيدِ، لأنّهُ لا بدَّ من ذكرهِ.

فإنْ قيلَ: إنَّ قوله: (أرادَ بقولهِ: ليلاً تقليل المدّةِ) مُسلَّمٌ، لكنْ قوله: (وإنه أسرى بهِ في بعضِ الليلِ) ممنوعٌ؛ لأنَّ (ليلاً) يحتملُ الكلَّ، فلا يلزمُ البعضُ، فحينئذٍ تكونُ البعضُ بحسبِ العددِ لا بحسبِ الجزءِ، ولأنّهُ لو لمْ يذكرْ (ليلًا)

(١) ينظر: المعجم الكبير للطبراني (١٠٥٩). والحاكم (٤٤٠٧) (٤٤٥٨).

(٢) ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٢/ ٥٤٧). وتفسير البغوي (٥/ ٦٥).

(٣) الكشاف (٢/ ٥٤٦).

بعدَ الإسراءِ لم يُعلمْ مقدار الإسراءِ، لأنّهُ أمكنَ أنْ أسرى بهِ ليالي.

وأمّا قراءةُ عبدِ اللهِ وحذيفةُ، فإنّها لو كانتْ بدونِ لامِ التّعريفِ، أعني: بعضَ ليل لكانتْ شاهدةً لذلكَ، لأنَّ بعضَ اللّيلِ يمكنُ أنْ يكونَ المرادُ بعضَ الليالي، فيكونُ المعنى: الذي أسرى بهِ ليلاً من الليالي.

وأجيب: بأنَّ الاسمَ الحاملَ لمعنى التّنكيرِ يحتملُ معاني؛ كالشُّكرِ والتّعظيمِ والتّقليلِ، فحينئذٍ كانَ كاللّفظ المشتركِ، فلا يتعيَّنُ أحدُ هذهِ المعاني إلّا بقرينةٍ معينةٍ.

وهيَ فيما نحنُ بصدده أنهم اتّفقوا أنَّ الإسراءَ لم يكنْ أكثرَ من ليلةٍ، وورود النّكرةِ في موضعِ التّقليلِ فلا يكونُ إلّا بحسبِ الجزء، على أن تصديرَ السُّورةُ بالكلمةِ الدّالةِ على التّعجبِ البليغِ مُنادٍ بحدوثِ أمرٍ خارقٍ للعادةِ، وآية عظيمة لا يقدر عليها إلّا الله عزوجل. وهيَ كما قالَ: أسرى بهِ في بعضِ الليلِ من مكةَ إلى الشّامِ.

وأمّا قوله: (لأنَّ بعضَ الليلِ يمكنُ إلى آخرهِ) ففساده ظاهر، إذ لا يخفى على أحدٍ أنَّ قوله: ﴿ وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ ﴾ [الإسراء: ٧٩]، ليسَ المرادُ ما قاله.

وقالَ بعضُ الأفاضلِ[١]: قد جرى ذكرُ الليلِ في موضعٍ لا يليقُ بهِ الجوابُ الذي ذكرهُ الزمخشريُ، وهوَ قوله: ﴿ فَأَسۡرِ بِأَهۡلِكَ بِقِطۡعٖ مِّنَ ٱلَّيۡلِ ﴾ [هود: ٨١]، والظّاهرُ أنَّ ذكرَ الليلِ لتصويرِ السُّرى بصورتهِ، أو لأنَّ السُّرى دلَّ على أمرين: السّير، وكونهُ ليلاً، فأفردَ أحدهما بالذّكرِ تقوية لهُ في ذهنِ المخاطبِ مثلَ قولهِ تعالى: ﴿ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ ﴾ [النحل: ٥١]، فإنَّ الاسمَ الحاملَ للتّثنيةِ دالٌّ

---

(١) ينظر: (الانتصاف فيما تضمنه الكشاف) لابن المنير الإسكندري (٢/ ٥٤٦).

عليها وعلى الجنسية، فأكَّدَ التثنية لأنّها مقصودةٌ بالإبطالِ)[1].

أجيب: (بل بينَ المقامين بونٌ بعيد، لأنّهُ ما وقعَ النّزاعِ في أنَّ عروجهُ ﷺ كانَ ليلًا أو نهارًا كما وقعَ في اتّخاذ الآلةِ والعددِ في تلكَ الآية، وإنّما هوَ [بيان] أبداء أمرٍ غريب خارق للعاداتِ)[2].

قوله: (**في اليقظةِ لشخصهِ**) إشارةٌ إلى بطلانِ قولِ من قالَ إنهُ في المنامِ.

والتّحقيقُ ما ذكرهُ محيي السَّنةِ[3] في «شرح صحيح مسلم» حيثُ قالَ: (لقد لخَّصَ القاضي عياض[4] رحمه الله في الإسراءِ جملاً حسنةً نفيسةً فقالَ: اختلفَ النَّاسُ في الإسراءِ برسولِ اللهِ ﷺ فقيلَ: إنّما كانَ جميعُ ذلكَ في المنامِ، والحقُّ الذي عليهِ أكثرَ النَّاسِ ومعظمُ السَّلفِ وعامّةُ المتأخّرينَ من الفقهاءِ والمحدِّثين والمتكلّمين: إنّهُ أسريَ بجسدهِ ﷺ، والآثارُ تدلُّ عليهِ لمن طالعها، ولا يُعْدَلُ عن ظواهرها إلَّا بدليلٍ، ولا استحالةِ في حملها عليهِ، فيحتاجُ إلى تأويلٍ)[5].

---

(١) حاشية الإنصاف. والطيبي (٩/ ٢٣٥).

(٢) الطيبي (٩/ ٢٣٥).

(٣) هو: يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني، النووي، الشافعيّ، أبو زكريا، محيي الدين: علامة بالفقه والحديث. من كتبه (تهذيب الأسماء واللغات) و(منهاج الطالبين) و(المنهاج في شرح صحيح مسلم) و(حلية الأبرار) و(رياض الصالحين) و(بستان العارفين) وغيرها (٦٣١ ـ ٦٧٦هـ). ينظر: الأعلام (٨/ ١٤٩).

(٤) هو: عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل: عالم المغرب وإمام أهل الحديث في وقته. كان من أعلم الناس بكلام العرب وأنسابهم وأيامهم. ولي قضاء سبتة، ومولده فيها، ثم قضاء غرناطة. وتوفي بمراكش مسمومًا، قيل: سمه يهودي. من تصانيفه: (الشفا بتعريف حقوق المصطفى)، و(ترتيب المدارك وتقريب المسالك في معرفة أعلام مذهب الإمام مالك) وغيرها (٤٧٦ ـ ٥٤٤هـ). ينظر: الأعلام (٥/ ٩٩).

(٥) ينظر: (المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج) تأليف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن=

قالَ محيي السنةِ[1] في «المعالم»: (والأكثرونَ على أنّهُ ﷺ أُسْرِيَ بهِ في اليقظةِ وتواترتْ الأخبارُ الصَّحيحة)[2].

ولأنّه قد أنكرتهُ قريشٌ وارتدَّتْ جماعةٌ ممنْ كانوا أسلموا حينَ سمعوه، وإنما ينكرُ إذا كانَ في اليقظةِ، فإنَّ الرّؤيا لا يُنكرُ منها ما هوَ أبعدُ من ذلكَ.

وقيلَ: الحقُّ أنَّ المعراجَ مرتان، مرّةٌ بالنَّوم وأخرى باليقظةِ.

قالَ محيي السُّنةِ: (رؤيا أراهُ الله قبلَ الوحي، بدليلِ قولِ مَن قالَ: فاستيقظَ وهوَ في المسجدِ الحرامِ، ثمَّ عرجَ بهِ في اليقظةِ بعدَ الوحي قبلَ الهجرةِ بسنةٍ تحقيقًا لرؤياه، كما أنهُ رأى فتحَ مكّةَ في المنامِ سنةَ ستٍّ من الهجرةِ، ثمَّ كانَ تحقُّقهُ سنةَ ثمانٍ)[3].

قوله: (**ولو جازَ استبعادَ... إلخ**) كانَ هذا إشارة إلى فسادِ دليلِ من ذهب إلى أنهُ في المنام، تقريره: إنَّ محمدًا ﷺ من جنسِ البشرِ لقولهِ تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [الكهف: ١١٠]، ومَن هوَ من جنسِ البشر يمتنعُ صعودهُ إلى السَّماءِ، لأنّا نعلمُ بالضّرورةِ من أنَّ الجسمَ الثّقيلَ يمتنعُ صعودهُ إلى الهواءِ العالي.

= شرف النووي (ت ٦٧٦هـ) (٢/ ٢٩٠).

(١) هو: محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، له: (شرح السنة). (مجموعة الفتاوى). (التهذيب) في فقه الإمام الشافعي. (معالم التنزيل) تفسير. (مصابيح السنة). (الأنوار في شمائل المختار). (الجامع بين الصحيحين). (الأربعين حديثا) وغيرها (ت: ٥١٦هـ). ينظر: هدية العارفين (١/ ٣١٢).

(٢) ينظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي، تأليف: محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت ٥١٠هـ) (٥/ ٥٨).

(٣) ينظر: تفسير البغوي (٥/ ٦٥). في تفسير قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الفتح: ٢٧].

والجواب: إنهُ لو صحَّ استبعادُ صعودِ شخصٍ من البشرِ إلى الهواءِ العالي لصحَّ استبعادُ نزولُ الجسمُ الهوائيُ إلى الأرضِ، لكن التَّالي باطلٌ، لأنهُ يؤدّي إلى إنكارِ نزولِ الملَكِ وهوَ كفرٌ، لاتفاقِ الأنبياءِ والرُّسلِ عليهم السَّلامُ عليه، وبداهة امتناعُ الصُّعودِ ممنوعةٌ، بل هوَ ممكن، والله تعالى قادرٌ على جميعِ الممكناتِ فكانت الشُّبهةُ زائلة.



[فصل: كرامة الأولياء]

قولـه: (فصـل: كرامةِ الأولياءِ... إلـخ) كراماتُ الأولياءِ جائزةٌ عندَ أهلِ السُّنةِ والجماعة، وأنكرَ جوازها جميعُ المعتزلةُ إلَّا أبا الحسين البصري منهم؛ فإنهُ قائلٌ بجوازها.

لنا: أنها لو لمْ تجزْ لم تقعْ، لكنّها وقعتْ كما في الأخبارِ المشهورةِ والحكايات المستفيضةِ منها: قصّةُ صاحبِ سليمان وهوَ آصفُ، فإنهُ أعني: آصفُ أتى بعرشِ بلقيس من مسافةٍ بعيدةٍ وزمانٍ قريبٍ كما قالَ تعالى حكايةً عنه: ﴿أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن يَرۡتَدَّ إِلَيۡكَ طَرۡفُكَۚ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسۡتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضۡلِ رَبِّي﴾ [النمل: ٤٠]، أي: لما رأى العرشَ ثابتًا عندهُ قالَ: ﴿هَٰذَا﴾ أي: حضورُ العرشِ في مدّةِ ارتدادِ الطَّرْفِ ﴿مِن فَضۡلِ رَبِّي﴾ عليَّ وإحسانه إليَّ، وآصفُ ليسَ نبيًّا بالاتِّفاقِ، فيكونُ من بابِ الكراماتِ.

ومنها: قصّةُ عمرَ مع سارية، فإنَّ عمرَ ﷺ قالَ وهوَ على المنبرِ بالمدينةِ وساريةُ بنهاوند: (يا ساريةَ الجبلَ الجبلَ)، وسمعَ ساريةُ ذلكَ الصّوتُ وبينهما أكثرُ من خمسمائةِ فرسخٍ، وهذهِ القصةُ أشهرُ من أن يسعَ لأحدٍ إنكاره[1].

ومنها: ما رويَ عن خالدٍ بن الوليدِ فإنهُ شربَ السُّمَ ولم يضرُّه[2]، وما نُقِلَ

---

(١) ينظر: البداية والنهاية (٧/ ١٣٤) والإصابة لابن حجر (٢/ ٣) حسن.

(٢) ينظر: تاريخ الطبري (٤/ ١٨٠)، والبداية والنهاية (٦/ ٢٥١)، وسير أعلام النبلاء (١/ ٣٧٦).

من التابعين والأولياءِ الصّالحين من الكرامات بلغَ حدًّا لو جمعَ أحادها بلغتْ حدَّ التّواترِ في تجويزِ الكرامة.

قوله: (**للمشهور**) يتعلّق بقوله: (**جائزة**). قوله: (**لا يقال... إلخ**) هذا إشارةٌ إلى شبهةِ المعتزلةِ وتقريرها أنْ يقالَ: لو ثبتت وهيَ فعلٌ على خلافِ العادةِ لأشبهتْ بالمعجزةِ، فيؤدّي إلى الالتباسِ بينَ الولي والنّبي، وانسداد طريقِ الوصولِ إلى معرفتهِ وذلكَ لا يجوزُ في الحكمةِ أجابَ المصنِّفُ رحمه الله بقولهِ: (**لأنَّ المعجزةِ**) يعني: لا نسلِّمَ الالتباسَ وانسداد طريقِ الوصولِ إلى معرفتهِ، لأنَّ المعجزةَ ما تكونُ مقارنةً لدعوى النّبوةِ، والكرامةِ لا تقارنها بل تقارنُ دعوى متابعةِ النّبي فيكونُ ظهورها على يدهِ كرامةً ومعجزةً لمن اتَّبعهُ حتَّى لو ادَّعى النُّبوةِ لكفرَ من ساعتهِ، ولم يظهرْ على يدهِ نقض العادةِ أصلًا.

وأيضًا يجوزُ أن يعلمَ الولي أنه ولي، ويجوزُ أن لا يعلمَ بخلافِ النّبي فإنّهُ مبعوث إلى الخلقِ، فيجبُ أنْ يعلمَ أنهُ نبيٌّ.

وأيضًا يجوزُ إظهارُ الكرامةِ من الوليّ لمن يطلبُ الرُّشدَ ترغيبًا لهُ على الطّاعاتِ الموصلةِ إليها وعونًا لهُ على تحمُّلِ أعباءِ المجاهدات، لا إعجابًا وفخرًا بالكرامات، وإمَّا إظهارها لغيرِ المرشَدِ لا يجوز، بل يجتهدُ في كتمانِ ولايتهِ ويخافُ الاغترارَ عندَ الاشتهارِ، بخلافِ النَّبي فإنهُ لا يكتمُ معجزتهُ بل يظهرها، الأعباءُ جمعُ: عبءٍ وهوَ الحملُ والثِّقلُ.

قوله: (**والنَّاقضُ للعادةِ... إلخ**) اعلمْ أنَّ ما هوَ ناقضُ العادةِ، فعل الله لا صنعَ للعبدِ فيهِ، حتَّى لو أرادَ العبدُ تحصيلهُ بكسبه واختيارهُ لا يتيسّرُ لهُ ذلكَ، وهوَ على أربعةِ أنواعٍ:

أحدها: المعجزةُ وهوَ: ما يجري على يدي النَّبي مع التَّحدي ودعوة النَّبي.

وثانيها: كرامةُ الوليّ وهوَ ما يجري على يدي الولي مع متابعةِ الشَّريعةِ مع الخوفِ والحذرِ من أنْ يكونَ استدراجًا.

وثالثها: معونةٌ أي معونةٌ في التَّخليصِ من محنةٍ توجَّهتْ إليهم ومكروهٍ أقبلَ عليهم، وهوَ ما يجري على يدِ واحدٍ من عوامِ المؤمنين من غيرِ دعوى أصلًا.

ورابعها: مكرٌ واستدراجٌ وهوَ ما يجري على يدِ المتألّهِ والكافرِ والمبتدعِ.

ومن هذا ظهرَ أنَّ السِّحرِ ليسَ بمناقضٍ للعادةِ في الحقيقةِ على الحدّ الذي ذكرناه، فإنهُ يمكنُ للعبدِ تحصيلهُ باختياره، بتعلُّمِ السِّحرِ واستعمالهِ، فإنَّ العادةَ قد جرتْ أنَّ من يعلمَ ذلكَ واستعملَ ما يعلمُ بشرائطهِ يظهرُ ذلكَ الأثرُ بمجرّدِ العادةِ إلَّا أنَّ تلكَ الأسبابُ خفيَّةٌ، لا يعرفها عوامُ الخلقِ ولا يشتغلونَ بتحصيلها، وبهذا لا يخرجُ من أنْ يكونَ معتادًا.

قوله: (**والسِّحرُ والعينُ... إلخ**) والسّحرُ والعينُ حقٌّ، أي متحقِّقٌ ثابتٌ خلافًا للمعتزلةِ: وشبهتهم ما مرَّ من أن ثبوتَ كلّ منهما مستلزمٌ لانسدادِ طريقِ الوصولِ إلى معرفةِ النَّبي.

لنا في العين: قوله ﷺ: (العينُ حقٌّ)[1]، و(إنَّ العينَ لَتُدْخِلُ الرَّجلَ القبرَ، والجملَ القِدْرَ)[2].

وفي السِّحرِ أيضًا قوله ﷺ: (السِّحرُ حقٌّ)[3] أي متحقِّقٌ ثابتٌ، إلاَّ أنهُ تخييلٌ

---

(١) أخرجه البخاري (٥٧٤٠) مطولًا، ومسلم (٢١٨٧)

(٢) أخرجه القضاعي في مسند الشهاب (١٠٥٧ ـ ١٠٥٨).

(٣) ليس بحديث وإنما من كلام عبد الله القرطبي رحمه الله تفسيره (٢/ ٤٤).

وتمويهٌ كما زعمَ المعتزلةُ.

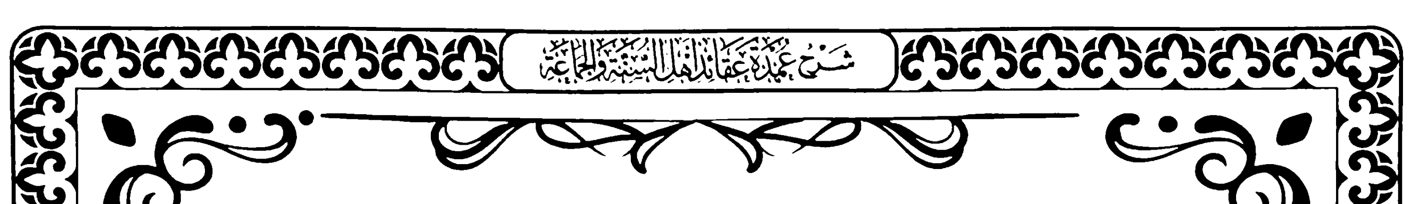
وقالَ بعضُ أهلِ السُّنةِ والجماعةِ: (السِّحرُ كفرٌ)[1]، وقالَ الشّيخُ أبو منصورٍ رحمه الله: (القولُ بأنَّ السِّحرَ كفرٌ على الإطلاقِ خطأ، بل يجبُ فيهِ التَّفصيلُ؛ فإنْ كانَ في ذلكَ ردُّ ما لزمَ في شرطِ الإيمانِ فهوَ كفرٌ وإلَّا فلا، كما إذا فعلَ ما فيهِ هلاك إنسانٍ أو مرضهِ أو تفريقٌ بينهُ وبينَ امرأتهِ وهوَ غيرُ مُنكِرٍ لشيءٍ من شرائطِ الإيمانِ لا يكفرُ، لكنهُ يكونُ فاسقًا ساعيًا في الأرضِ بالفسادِ، فيقتلُ السَّاحرَ والسَّاحرةِ؛ لأنَّ علّةَ القتلِ السّعي في الأرضِ بالفسادِ، وهذهِ العلّةُ تشملُ الذّكرَ والأنثى، وأمَّا إذا كانَ سحرًا هوَ كفرٌ، فيقتلُ السَّاحرُ لا السَّاحرةُ؛ لأنَّ علّةَ القتلِ الرِّدةُ والمرتدة لا تقتلُ)[2].



---

(١) ينظر: أحكام القرآن، المؤلف: أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت: ٣٧٠هـ) (١/ ٦٩).

(٢) هو تلخيص لما في (تأويلات أهل السنة) (١/ ٥٢٧) للإمام الماتريدي في مسألة السحر، أما النّص فهو مشهور في كتب المذهب ذكره عبد الله النسفي في (الاعتماد) (ص٢٧٦، ٢٧٧) وفي (المدارك)، والأقشهري في (الانتقاد) نقلاً عن كتاب لأبي المعين النسفي اسمه (الأسرار، أو الإشراق).



[فصل: في الاستطاعة]

قوله: (**فصل: الاستطاعةِ... إلخ**) لما فرغ من إثباتِ الصَّانعِ ووحدانيَّته، وأنهُ متّصفٌ بصفاتِ الكمالِ منزَّهٌ عمَّا لا يليقُ بهِ، وأنَّ إرسالَ الرُّسلِ لا ينافي حكمتهُ بل هوَ من مقتضياتِ حكمتهِ، وكذا إظهارُ النّاقضِ للعادةِ على يدِ الولي من مقتضياتِ حكمتهِ، شرع في مسائلَ التَّعديلِ والتَّجوير؛ لأنّها لما اختلفَ أهلَ السُّنةِ والجماعةِ وغيرهم في كونها حكمة أو سفهًا، وقدّمَ فصل الاستطاعةِ إذ هيَ من مقدِّماتِ تلكَ المسائلِ فنقول: الاستطاعةُ والقدرةُ والقوّةُ والوسعُ والطّاقةُ ألفاظٌ متقاربةُ المعاني في اللغةِ، وأمّا في عرف المتكلّمين فكلُّها عبارةٌ عن صفةٍ بها يتمكَّنُ الحيوانُ من الفعلِ والتَّركِ.

والشُّروعُ في هذهِ المسألةِ يقتضي تمهيد مقدّمةٍ وهي: أنَّ الاستطاعةَ تطلقُ على معنيين:

أحدهما: سلامةُ الأسبابِ والآلاتِ، والمرادُ بذلكَ صلاحيّةُ الآلةِ لقبولِ القدرة الحقيقيةِ، وأنْ تكونَ بحال لصحّةِ الفعلِ منها عادةً، وهذا سابقةٌ على الفعلِ بالاتِّفاقِ كقولهِ تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ﴾ [آل عمران: ٩٧]، إذ المرادُ بها الزّادُ والرَّاحلةُ لا حقيقةُ قدرةِ الفعلِ، وقوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًاۚ﴾ [المجادلة: ٤]، أي: لم يكنْ لهُ الأسبابُ والآلاتُ إذ لا يتصوَّرُ وجودُ قدرةِ أداءِ صوم شهرين قبلَ الشُّروعِ في أدائهِ، وكذا قوله: ﴿لَوِ

ﵟٱسۡتَطَعۡنَا لَخَرَجۡنَا مَعَكُمۡﵞ [التوبة: ٤٢]، أي: لو كانت الأسبابُ والآلات.

وثانيهما: القدرةُ الحقيقةِ التي يتهيَّأُ بها الفعل.

وإذا تقرَّرَ هذا فنقول: قالَ أهلُ الحقِ: الاستطاعةُ الثَّانيةُ تقارِنُ الفعلَ، يعني: هيَ عرَضٌ يحدثهُ الله تعالى في الحيوانِ لفعلهِ الاختياري مقارنًا لفعلهِ.

وقالت المعتزلةُ والكراميَّة: إنها سابقةٌ على الفعلِ.

لنا: العقل والنّقل، أمَّا العقلُ: فإنها عرَضٌ والعرَضُ يستحيلُ بقاؤهُ إلى الزَّمانِ الثاني لِما مرَّ في أوَّلِ الكتابِ من لزومِ قيامِ العرضِ بالعرضِ على تقديرِ بقائهِ، فلو كانتْ سابقةً على الفعلِ تنعدمُ وقت الفعلِ، فيكونُ الفعلُ واقعًا ممن لا قدرةَ لهُ وهوَ محالٌ، إذ صدورُ الفعلِ من العاجزِ ممتنعٌ ببديهةِ العقلِ.

وأمَّا النّقلُ فكقولهِ تعالى في ذمِّ الكفرة: ﵟمَا كَانُواْ يَسۡتَطِيعُونَ ٱلسَّمۡعَ وَمَا كَانُواْ يُبۡصِرُونَﵞ [هود: ٢٠]، والذَّمُ إنّما يلحقُ الإنسانَ بعدمِ القدرةِ الحقيقيةِ مع سلامةِ الآلةِ، لا بفواتِ سلامةِ الآلةِ، لأنّهُ مجبور في ذلكَ فيكونُ معذورًا فيهِ.

وكذا قوله تعالى حكايةً عن صاحبِ موسى: ﵟإِنَّكَ لَن تَسۡتَطِيعَ مَعِيَ صَبۡرٗاﵞ [الكهف: ٦٧]، يعني: لن تصبرَ مع سلامة الآلةِ، إذ لو لمْ تكنْ مع فواتها لم يستحقّ العتابَ بتركِ الصَّبرِ.

وشبهتهم من حيثُ العقلُ والنَّقلُ، أمَّا العقلُ فهوَ: أنَّ القدرةَ لو لمْ تكنْ سابقةً على الفعلِ لم يكنْ للكافرِ قدرةٌ على الإيمانِ حالةَ الكفرِ، وهوَ مأمورٌ بهِ في تلكَ الحالةِ فيكونُ الأمرُ لغيرِ القادرِ وهوَ تكليف ما لا يطاق وهوَ غيرُ جائزٍ كما سنذكر.

وأمَّا النَّقلُ فقوله تعالى: ﴿خُذُواْ مَآ ءَاتَيۡنَٰكُم بِقُوَّةٖ﴾ [البقرة: ٦٣]، وقوله: ﴿يَٰيَحۡيَىٰ خُذِ ٱلۡكِتَٰبَ بِقُوَّةٖۖ﴾ [مريم: ١٢]، وتحقُّق الأخذِ بالقوّةِ إنما هوَ يتقدَّمها، كما أنَّ تحقُّقَ الأخذِ باليدِ يقتضي تحقُّقَ اليدِ سابقًا على الأخذِ لا مقارنة له.

والجوابُ عن الأولى: بالمنعِ، يعني: لا نسلّم أنَّها لو لمْ تسبقْ لكانَ الأمرُ لغيرِ القادرِ، لأنَّ صحّةَ التَّكليفِ منوطةٌ بالاستطاعةِ الأولى وهيَ: سلامةُ الأسبابِ والآلاتِ؛ لأنها لما كانتْ ثابتةً كانَ عدمُ القدرةِ الثَّانيةِ لاشتغالهِ بضدِّ ما أُمرَ بهِ، إذ العادةُ جاريةٌ على أنَّ المُكلَّفَ لو قصدَ تحصيلَ الفعلِ عندَ سلامتها لحصلتْ لهُ القدرةُ الثَّانية، فلما اشتغلَ بضدِّ ما أُمرَ بهِ كانَ مضيّعًا للقدرةِ فلم يكنْ مقدوراً، فكانَ المعاقبةُ لاشتغالهِ بضدِّ ما أُمرَ بهِ، وتضييعِ القدرةِ إمَّا عندَ سلامةِ الأسبابِ فذلكَ ما لا يحصلُ فيهِ القدرةُ لدى قصدهِ مباشرة الفعل، فكانَ ذلكَ ممنوعُ القدرةِ أصلًا فكانَ معذورًا.

وأمَّا الجوابُ عن الثَّانيةِ: فإنَّ الآيةَ تقتضي ثبوتَ القوّةِ وقتَ الأخذِ لا قبلهُ، فإنَّ الأخذَ يتعلَّقُ بالقوةِ التي تقارنهُ لا بالَّتي قبله، كما في الأخذِ باليدِ فإنهُ يقتضي وجودَ اليدِ عندَ الأخذِ لا قبلهُ، فلو قدَّرنا بأنَّ اللهَ تعالى خلقها وقتَ الأخذِ لتحقّقَ الأخذُ بها، إلَّا أنه تعالى أجرى العادةَ بخلقها قبلَ الأخذِ.

قوله: (**على أنَّ القدرة... إلخ**) يعني: عند أبي حنيفة القدرةَ الواحدةَ تصلحُ للضدّين؛ أي القدرة الَّتي يحدثها الله تعالى عند مباشرةِ العبدِ تصلحُ لأن يصرفها العبدُ في الضِّدينِ على سبيلِ البدلِ عنده، كما أنَّ القدرةَ الأولى كذلكَ، كاللسانِ مثلًا للصِّدقِ والكذبِ واليدِ للخير والشّر، كذلكَ حقيقةُ القدرةِ الَّتي يحصلُ بها الفعلُ، لأنَّ القدرةَ علّة للفعلِ من حيثُ الذَّاتِ، لا من حيثُ النّسبةُ إلى الأمرِ والنَّهي والقصد، ولا اختلاف فيها من حيثُ الذَّات، مثلاً القدرة على

السّجدةِ للصّنمِ ولله تعالى واحدةٌ لا اختلاف فيها، والاختلافُ من حيثُ الإضافةِ إلى الأمرِ والنّهي وقصد الفاعلِ؛ لأنها إذا صُرفتْ إلى الطاعةِ تسمّى توفيقًا، وإذا صرفتْ إلى المعصيةِ خِذلانًا، وذلكَ لا يوجبُ اختلافًا في ذاتها، كوضعِ الجبهةِ على الأرضِ إذا كانَ للهِ تسمّى طاعةً، وإذا كانَ لغيرهِ تعالى تسمّى معصيةً، وحقيقةُ الوضعِ في الحالينِ واحدةٌ، وهوَ تحريكُ الرّأسِ إلى جهةِ السّفلِ.

وإذا ثبتَ أنها تصلحُ للضّدّينِ كانَ المباشرُ والمشتغلُ بضدِّ المأمورِ بهِ يصرف القدرة الصّالحة لتحصيل المأمور به إلى غيرهِ، لأنَّ الكافرَ مثلًا قادرٌ على الإيمانِ حالَ كونهِ كافرًا، لأنّهُ لو اشتغلَ بالإيمانِ بدل اشتغالهُ في تلكَ الحالةِ بالكفرِ لحصلَ لهُ الإيمان بتلك القدرة فيكون قادرًا على الإيمان، إلّا إنّهُ قد ضيّعَ القدرةَ بصرفها إلى ضدِّ الإيمانِ وهوَ الكفرُ، فكانَ المعاقبةُ والمؤاخذةُ لصرفِ القدرةِ الصّالحةِ للمأمورِ بهِ إلى غيرهِ.

فعلى القولينِ يكونُ التّكليفُ للقادرِ لا للعاجزِ لما مرَّ من أنَّ الاستطاعةَ من حيثُ سلامةِ الآلةِ تكفي لصّحةِ الأمرِ، وهوَ كونُ المرءِ بحالٍ لو أراد الفعلِ يمكنهُ ذلكَ بمجرى العادةِ، ومثلُ هذا يعدُّ قادرًا.

فأمّا القدرةُ الحقيقيةُ فإنّما يحتاجُ إليها للفعلِ لا للأمرِ، وهيَ حاصلةٌ مع الفعلِ، فقوله: (**فكانَ تكليف قادر**) متفرِّعٌ على القولين، فظهرَ من هذا أنَّ الاستدلالَ بقولهِ: (**على أنَّ القدرةَ**) ليسَ من المذكورِ بل من المحذوفِ، فالتّقدير: لحصلتْ لهُ القدرةُ الصَّالحةُ للفعلِ الذي قصدهُ لا لغيرهِ.

بل عند أبي حنيفةَ ﵁ حصلتْ لهُ القدرةُ الصَّالحةُ لهُ ولغيره، والمؤاخذةُ على الأوّلِ لتضييعِ القدرةِ الثّانية، لأنهُ لو اشتغلَ بالمأمورِ بهِ لحصلتْ لهُ القدرة، وعلى قولِ أبي حنيفةَ ﵁ لِصَرفِ القدرةِ الصَّالحةِ لهما إلى غيرِ المأمورِ بهِ.

[فصل: أفعال العباد]

قوله: (**فصل: أفعال العباد... إلخ**)، قالَ أهلُ السُّنةِ والجماعةِ رضوانُ اللهِ عليهم أجمعين: أفعالُ العبادِ وجميعِ الحيوانات مخلوقةٌ للهِ تعالى، موجودةٌ بإيجادهِ ولا خالقَ إلَّا الله، ولا مخرجَ من العدمِ إلى الوجودِ غيره سواءٌ كانَ المُحْدَثُ عينًا أو عرَضًا، وهوَ مذهبُ جميعِ الصَّحابةِ والتَّابعين رضوانُ اللهِ عليهم أجمعين.

وقالت المعتزلة: لا تتعلَّقُ الأفعالُ الاختياريةُ بقدرةِ اللهِ تعالى وإيجادهِ، بل هم موجودون لأفعالهم باختيارهم.

وقالت الجبريّة ورئيسهم جهمُ بن صفوان[1]: لا فِعلَ للعبدِ أصلاً ولا اختيارَ للخلقِ ولا قدرة، بل اضطراريٌّ كحركةِ المرتعشِ والعروقِ النَّابضة.

قوله: (**وتفرَّع المذهبان... إلخ**) تفرّع مذهبُ القدريَّةُ وهم المعتزلةُ ومذهبُ الجبريَّةُ على أصلٍ لهما، وهوَ: إنَّ دخولَ مقدورٍ واحدٍ تحتَ قدرتين

(١) جهم بن صفوان السمرقندي، أبو محرز، من موالي بني راسب: رأس (الجهمية). كان يقضي في عسكر الحارث بن سريج، الخارج على أمراء خراسان، فقبض عليه نصر بن سيار، فطلب جهم استبقائه، فقال نصر: (لا تقوم علينا مع اليمانية أكثر مما قمت) وأمر بقتله، فقتل سنة (١٢٨هـ). ومن عقائد (الجهمية) أن الجنة والنار تفنيان، وأن الإيمان هو المعرفة فقط دون سائر الطاعات، وأنه لا فعل لأحد على الحقيقة إلا لله، والإنسان مجبرٌ على أفعاله إلخ. ينظر: الأعلام (٢/ ١٤٠) ميزان الاعتدال (١/ ١٩٧) والكامل لابن الأثير: حوادث سنة (١٢٨).

محالٌ، اعتبارًا بالشَّاهِدِ الذي هوَ دليلُ الغائبِ، لأنَّ ما كانَ محالًا في الشَّاهِدِ يكونُ محالًا في الغائبِ كالجمعِ بينَ الضِّدين وغيرُ ذلكَ.

وإنما قالوا: إنَّ دخولَ مقدورٍ تحتَ قدرةِ قادرين محالٌ؛ لأنَّ ما كانَ مقدورًا للقادر لا بدَّ وأنْ يحصلَ عندما يدعوهُ الدَّاعي إلى فعلِهِ، وأنَّه لا يحصلُ عندما يصرفهُ الصَّارفُ عن فعلِهِ، فلو فَرَضْنَا مقدورًا واحدًا بينَ قادرين، وحصلَ الدَّاعي إلى الفعلِ في حقِّ أحدهما، وحصلَ الصَّارفُ عن الفعلِ في حقِّ الآخرِ لزمَ أنْ يوجدَ ذلكَ الفعلُ وأنْ لا يوجدَ وهوَ محال، فالقولُ بوجودِ مقدورٍ بينَ قادرين محالٌ.

وإذا تقرَّرَ هذا الأصل فنقول: زعمت الجبريةُ أنَّ التَّدبيرَ في أفعالِ الخلقِ كلّها للهِ تعالى، لما إنَّ العبدَ لا يقدرُ على الاختراعِ لما سنذكر، فكانَ الله مخترعًا ضرورةً لامتناعِ اشتراكِ قادرين في مقدورٍ واحد.

وذهبت المعتزلةُ إلى أنَّ تدبيرَ اللهِ تعالى عنها منقطع، والخلقُ هم الذينَ يتولُّونَ إخراجها من العدمِ إلى الوجودِ إذ لا يجوزُ إسنادهُ إليهِ تعالى، فتعيَّنَ إضافتها إلى العبادِ ضرورة.

وإنما قالوا: لا يجوزُ إسنادهُ إلى اللهِ تعالى من حيثُ العقلُ والنَّقلُ، أمَّا العقلُ فمن وجوه: أحدها: أنَّ اللهَ تعالى أمرَ عبادهُ بأفعالٍ، فلو كانت الأفعالُ بإيجادهِ لا يكونُ للعبدِ قدرةٌ لما بيَّنا أنَّ دخولَ مقدورٍ واحدٍ تحتَ قدرتين ممتنعٌ، فكانَ أمرًا للعاجزِ، لكن بطلانُ التَّالي اتِّفاقي، فانتفى قدرة الباري عنها ضرورة.

والثاني: يلزمُ أنْ يكونَ آمرًا وناهيًا نفسهُ، فإذا وُجِدَ المأمورُ بهِ أو حصلَ المنهيُّ عنهُ بإيجادِ اللهِ تعالى كانَ المطيعُ والعاصي هوَ الله تعالى، وكذا الكلامُ في الوعدِ والوعيدِ وغيرَ ذلكَ.

والثَّالثُ: أنَّ فعلَ العبدِ لا يخلو: إمَّا أنْ يكونَ كلَّهُ من اللهِ تعالى من غيرِ تعلُّقٍ بقدرةِ العبدِ واختياره سوى القيام به كما هو مذهب الجبرية، أو يكون كلّه من العبد بإيجاده وإحداثه بإقدارِ اللهِ تعالى كما ادَّعينا، أو يكونُ من العبدِ كسبًا ومن اللهِ خلقًا كما هوَ مذهبكم، لا سبيلَ إلى الأوَّلِ لما ألزمتم بهِ على الجبريَّةِ من كونِ العبدِ مجبورًا وبطلانُ الأمرِ والنَّهي والوعدُ والوعيدُ، ولا إلى الثَّالثُ لأنهُ يؤدي إلى الاشتراكِ بينَ اللهِ وبينَ عبدهِ في الفعلِ وهوَ ممتنعٌ، فثبتَ ما ادَّعينا وهوَ أنَّ الفعلَ كلَّهُ من العبدِ ولا تعلّق لهُ بإيجادِ اللهِ تعالى.

والرَّابع: أنَّ مِن أفعالهم ما هوَ قبيحٌ وسفه، وإيجادُ القبيحِ قبيح، على أنهُ تعالى لو كانَ خالقًا لأفعالِ العبدِ من الجورِ والظلمِ وغيرَ ذلكَ لكانَ موصوفًا بهِ وهوَ باطلٌ.

وأمَّا النّقلُ فقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنين: ١٤]، فإنَّ أفْعَلَ التَّفضيلِ إذا أضيفَ يجبُ أنْ يكونَ الموصوفُ بهِ مشاركًا لما أضيفَ هوَ إليهِ في أصلِ المعنى: كقولنا: فلانٌ أحسنُ الكاتبين، وأصدقُ القائلينَ.

أجيب عمَّا ذهبَ إليهِ الجبريَّة: بأنَّ الأمرَ والنَّهيَ من اللهِ تعالى عبارة دليلِ القدرةِ والفعلِ للعبدِ؛ فإنَّ الأمرَ والنَّهيَ للعاجزِ خارجٌ عن الحكمةِ، ولأنَّهُ يلزمُ أنْ يكونَ تعالى آمِرًا وناهيًا نفسهُ، وَوَعَد الثَّوابِ وعدَّ العقابِ لنفسهِ في فعلهِ لما إنَّ كلَّ الأفعالِ مستندةٌ إليهِ، لا إلى العبدِ وإنَّهُ محالٌ، على أنَّ كلَّ واحدٍ يعرفُ بطريقِ الضَّرورةِ الفرقُ بينَ ما هوَ فيهِ مختارٌ ولهُ فيهِ صنعٌ وبينَ ما هوَ فيهِ مضطرٌّ، فمن سوَّى بينَ الأمرينِ فقدَ عرفَ بطلانَ قولهِ بالضَّرورةِ، إذ يكونُ قائلًا ولا قولَ له، بل الله تعالى هوَ الذي يناظرُ ويسألُ ويجيبُ ولا صنعَ للعبدِ فيهِ.

وأمَّا الجوابُ عن الشبهةِ العقليَّةِ للمعتزلةِ: أما عن الأولى فبالمنعِ، يعني: لا نسلّم أنَّ أفعالَ العبادِ لو كانتْ بإيجادِ اللهِ تعالى لا يكونُ للعبدِ قدرةٌ فيكونُ عاجزًا.

قوله: (إذا المقدورُ لا يدخلُ تحتَ قدرتين) قلنا: ممنوعٌ لما سيجيء.

وأمَّا عن الثَّانيةِ: فبالمنعِ أيضًا، أي: لا نسلّم ذلكَ وإنّما يلزمُ أنْ لو لمْ يكنْ للعبدِ فعلٌ أو اختيار، وليسَ كذلكَ عندنا لما سنذكرُ من أنَّ الإيجادَ من قبلِ اللهِ تعالى وللعبدِ كسبٌ واختيارٌ، فيتعلَّقُ بما هوَ فعلهُ الثَّوابُ والعقابُ والوعدُ والوعيدُ والأمرُ والنَّهيُ والحمدُ والذَّمُ، وإنْ كانَ ذلكَ غيرَ متعلِّقٍ بالإيجاد.

على أنَّ عندنا الموجَد بإيجادِ اللهِ تعالى، وباختيارِ العبدِ هوَ فعلُ العبدِ، وليسَ بفعلِ اللهِ بل هوَ مفعوله، وهذهِ المعاني متعلِّقةٌ بمفعولهِ، وهذه المعاني متّصلة بمفعوله لا بفعله الذي هو الإيجاد.

أما عن الثالثة فنقول: اخترنا الشِّقَّ الثَّالثَ.

قولهم: (يؤدّي إلى الشَّركةِ وبينَ العبدِ في الفعلِ) قلنا: ممنوعٌ، إن الشَّركةَ في الشّيءِ بينَ الشَّريكينِ إنما تتصوَّر باختصاصِ كلِّ واحدٍ بنصيبٍ منه، فما يكونُ لأحدهما لا يكونُ للآخرِ، كالشَّركةِ بينَ الدَّارِ فإنَّ كلَّ واحدٍ من الشَّريكين يختصُّ بنصيبٍ منها، ولو كانَ الكلُّ لأحدهما من جهةٍ وللآخر من جهة أخرى لا يعدُّ شركة، كمن استأجرَ دارًا من إنسانٍ كانَ كلُّ الدَّارِ للمالكِ بجهةِ مِلْكِ الرّقبةِ، وعينُ هذهِ الدَّارِ مِلكُ المستأجرِ بجهةِ ملكِ الانتفاعِ، ولا يقالُ: الدَّارُ مشتركةٌ بينهما، وكذا من اشترى عبدًا فهوَ مَلَكَهُ مِلكًا حُكميًا بجهةِ الشِّراءِ، ومُلكُ اللهِ تعالى مُلكًا حقيقيًا بجهةِ التّخليقِ، ولا يصحُّ أنْ يقالَ: العبدُ شركةٌ بينَ اللهِ وبينَ

عبدِهِ، فكذا فعلُ العبدِ إذا كانَ كلُّهُ مضافًا إلى اللهِ بجهةِ التّخليقِ ومضافًا إلى العبدِ بجهةِ الكسبِ لا يكونُ مشتركًا.

على أنَّ الشّركةَ تلزمُ عليكم؛ لأنَّ من العالمِ أفعالُ العبدِ فلو كانَ هوَ موجدًا يكونُ بعضُ العالمِ موجدًا بإيجادِ العبدِ، وبعضٌ منهُ بإيجادِ اللهِ تعالى، فيؤدّي إلى إثباتِ الشّريكِ للهِ تعالى فكانوا قريبًا من الثّنويّةِ في إثباتِ الشّريكِ للهِ تعالى، بل هو أفحشُ منهم قولًا؛ لأنهم لم يثبتوا إلّا شريكًا واحدًا وهوَ (أهْرَمن)، وهؤلاءِ أثبتوا بعددَ كلِّ حيوانٍ شريكًا للهِ، ـ تعالى الله عمَّا يقولُ الظالمونَ علوًّا كبيرًا ـ.

وعنِ الرّابعةِ فيقال: لمَّا دلَّ الدَّليلُ الذي سيجيئ عن قريبٍ على أنَّ ليس للعبدِ قدرةُ الإيجادِ ولا موجدَ للفعلِ إلّا الله تعالى، وقد ثبتَ أنّهُ حكيمٌ لا يتصوَّرُ منهُ السّفه، ثبتَ بمجموعِ الدَّليلين: أنّ له في إيجادِ كلِّ شيءٍ حكمةٌ بالغةٌ قبيحًا كانَ الموجَدُ أو حسنًا، وإنْ كانَ لا تقفُ على ذلكَ عقولنا، إذ العقولُ قاصرةٌ عن الإحاطةِ بحكمِ الرُّبوبيةِ، والأفهامُ حاسرةٌ عن إدراكِ أسرارِ الألوهيةِ، فيجوز أنْ يخلقَ الله تعالى شيئًا لا نعرفُ حكمته، ألا ترى أنّ كثيراً من الأجسام لا نعرف وجهَ الحكمةِ فيها، فمتى لا يعرفُ وجهها عن خلقِ شيءٍ لا يجوزُ نفيُ الخلقِ عنه.

ثمَّ نقولُ: الحكمةُ ما لهُ عاقبةٌ حميدةٌ، والسُّفهُ ما ليسَ لهُ عاقبةٌ حميدةٌ، فَلِمَ قلتم: أنَّ ليسَ لتخليقِ الكفرِ ونحوهُ عاقبةٌ حميدةٌ!

فإن قالوا: لو كانَ فيهِ حكمةٌ لوقفنا عليها، فقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوًّا كبيرًا، إذ لا وقوفَ لهم بعقولهم الضَّعيفةُ على كثيرٍ من الحكمِ من البشريةِ فضلًا عن الحكمِ الرُّبوبيةِ، فجازَ أنْ يكونَ في خلقِ هذهِ الأشياءِ حكمةٌ لا يقفونَ عليها.

وإنْ قالوا: من الجائزِ أنْ يكونَ فيهِ حكمةٌ لا نقفُ عليها.

قلنا حينئذٍ: لِمَ أنكرتم أنْ يكونَ للهِ تعالى في تخليقِ الكفرِ والمعاصي حكمةٌ قصرتْ عنها عقولكم الضَّعيفةُ.

وأمَّا الجوابُ عن قولهم: (بأنهُ لو كانَ خالقًا لجازَ وصفهُ بها) فأجابَ عنهُ المصنِّفُ رحمه الله في شرحهِ: (بأنَّا نقولُ: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ يدخلُ تحتهُ أفعالُ الخلقِ كلِّها، ولا نقولُ ذلكَ على التَّخصيصِ لما أنَّ أضافتهُ إلى كليّةِ الأشياءِ تجري مجرى التَّعظيمِ لهُ كقولهِ: ربُّ العالمين، وخالقُ السمواتِ والأرضين، وأضافتهُ إلى شيءٍ خاصٍّ يجري مجرى التَّعظيمِ لذلك الخاص، والكفر والمعاصي ليس بقابل للتعظيم، فلذا امتنعت الإضافةُ إليها، وكذا لا يجوزُ أنْ يقالَ: خالقُ القردةِ والخنازيرِ)[1].

وأمَّا الجوابُ عن النَّقل فهوَ أنْ يقالَ: أنَّهُ محتملٌ؛ لأنَّ الخلقَ يُذْكَرُ ويرادُ بهِ الإيجادُ، ويرادُ بهِ التَّقديرُ كقولهِ تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى﴾ [المائدة: ١١٠]، أي: تُقَدِّر، وما كانَ محتملًا لا يكونُ حجّةً، على أنهُ يجوزُ أنْ يكونَ هذا ردًّا على المشركينَ بزعمهم كما قالَ: ﴿أَيْنَ شُرَكَآءِىَ﴾ [القصص: ٦٢]، وإنْ لم يتصوَّرُ لهُ شريك.

قولـه: (ولنا... إلخ) استدلَّ أهلُ الحقِّ على أنَّ أفعالَ العبادِ بإيجادِ اللهِ بالعقلي والنَّقلي، أمَّا النَّقلي: فقوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، فإنّهُ نصّ في الرَّدِّ على من جوَّزَ خلقَ شيءٍ من غيرِ اللهِ كخلقِ اللهِ، وبيّنَ أنّهُ الواحدُ المتفرِّدُ بخلقِ كلِّ شيءٍ.

---

(١) الاعتماد (ص٣٠٤).

وكذا قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ فإنهُ تصريحٌ في إنّ ما يُسمَّى شيئًا فهوَ مخلوقٌ بخلقهِ، وأفعالهم من جملةِ ذلكَ، فتكونُ مخلوقةً لهُ، على أنَّ الآيةَ مُسوقةٌ لمدحِ اللهِ تعالى بما يتفرَّدُ هوَ بهِ لا يشاركهُ فيهِ غيره، بدليلِ السَّابقِ وهوَ قوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، واللّاحقُ وهوَ قوله: ﴿فَٱعۡبُدُوهُۚ﴾ فلو جازَ أنْ يكونَ الخلقُ صفةً لغيرهِ حتَّى يكونَ معنى الآيةِ: هوَ خالقُ كلِّ شيءٍ هوَ فعله، أو خالقُ كلِّ شيءٍ ليسَ بفعل غيره لبطلَ التَّمدحُ؛ إذ يشاركهُ في هذا المدحِ كلُّ إنسانٍ بل ما دبَّ على الأرضِ.

فإنْ قيلَ: ليسَت الآيةُ على العمومِ لخروجِ ذاتِ اللهِ تعالى وصفاتهِ بدلالةِ العقلِ، وهوَ كونهُ خالقًا لذاتهِ وصفاتهِ وهوَ محال، فإذا صحَّ خروجَ ذاتِ اللهِ تعالى وصفاتهِ بالدَّليلِ صحَّ خروجُ أفعالِ العبادِ بالدّليلِ أيضًا، وهوَ أنَّ الآيةَ سيقتْ للمدحِ كما ذكرتم، فبدخولِ فعلِ العبدِ تحتها يزولُ معنى التَّمدُّحِ، لأنَّ من أفعالهم ما هوَ افتراءٌ على اللهِ تعالى ووصف لهُ بما لا يليقُ، والمعترضُ للافتراء على نفسهِ والوصفُ بما لا يليقُ بنفسهِ ممتنعٌ في الشَّاهدِ والممتنعُ في الشَّاهدِ ممتنعٌ في الغائبِ.

أجيب: بأنَّ المفهومَ في المتعارفِ عن مثلِ هذا الخطابِ أنْ لا يدخلَ المخاطبُ تحتَ عمومِ الخطابِ، ليحتاجَ إلى تخصيصهِ بالدّليلِ نحوَ قولِ الرَّجل: أنا ضاربٌ مَن في الدَّارِ قاهرٌ من في البلدةِ، لا يسبقُ إلى الأفهامِ أن يكونُ ضارباً نفسهِ أو قاهراً نفسهِ، وإنْ ذكرَ بلفظِ العموم.

وكذا في الأحكامِ إذ قالَ الرَّجلُ لامرأتهِ: طلّقي من نسائي من شئتِ ولهُ أربعُ نسوةٍ لا يدخلُ المخاطبةُ في هذا الخطابِ، حتَّى لو طلّقتْ نفسها لا يقعُ فكذا هنا.

وأمَّا قوله: (فبدخولِ فعلِ العبدِ لا يزولُ معنى التَّمدّح قياسًا للشَّاهدِ على الغائبِ)، فهوَ باطلٌ لِلحوقِ العار[1] هنا وعدمه، ثمَّ مع أنَّ الاشتراكَ فيهِ يخرجُ عن كونهِ مدحًا لما مرَّ.

وكذا قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، و(ما) مصدريَّةٌ فيكونُ المعنى: (وعملكم) ففي إيقاعِ الخلقِ على عملِ العبادِ دليلٌ على أنهُ موجدٌ لها.

وفي إسنادِ العملِ إلى العبادِ إشارةٌ إلى بطلانِ مذهبِ الجبريَّةِ؛ لأنَّ الأصلَ في إسنادِ الفعلِ إلى شيءٍ أنْ يكونَ المُسْندُ إليهِ هوَ الفاعلُ على الحقيقةِ.

فإنْ قيلَ: معنى الآيةِ يأتي كونها مصدريَّة إنَّا[2] جليّا، لأنَّ ما قبلَ الآيةِ وهوَ قوله تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ [الصافات: ٩٥]، يدلُّ على أنَّ العابدَ هوَ الذي صوَّرهُ وشكَّله، وليسَ للمعبودِ قدرة ذات[3]، إذنِ عبادتكم للمنحوتِ عبادةَ المخلوقِ المخلوق[4]، وهوَ ممّا لا يرتكبهُ عاقلٌ، فإنّ الله تعالى وبّخهم بعبادتهم إيّاهُ لكونها مخلوقين للهِ تعالى، وهذا إنما يكونُ إذا كانتْ (ما) موصولة.

أمَّا على تقديرِ كونها مصدريَّةً تفوت المناسبةِ بينهُ وبينَ ما قبلهُ وهوَ غيرَ خفيٍّ.

أجيب عنهُ بوجهين: أحدهما: أنَّ المشركينَ لما لم يعبدوا تلكَ الأعيان

---

(١) ب: العادةِ. أ: المعار.

(٢) ج، هـ: اباء.

(٣) هـ: ذا.

(٤) ساقطة من: ج.

إلا بعدما نحتوها، كانَ الدَّاعي إلى عبادتهم عملهم إيَّاها، فكانَ عملهم المتّصل بتلكَ الأعيانِ معبودهم.

والثَّاني: على تقدير كونها موصولةً يلزمُ المدَّعى أيضًا؛ لأنَّ اللهَ تعالى أثبتَ الخلقَ للمعمولِ، والجسمِ بدونِ عملِ العبادِ لا يكونُ معمولًا، فيكونُ العملُ الذي صارَ بهِ الجسمُ المخلوقُ معمولًا مخلوقًا للهِ تعالى وهوَ المطلوب.

وكذا قوله تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ١٧]، أثنى على نفسهِ بالخلقِ، ولو شاركهُ في الخلقِ غيرهُ لانتفتْ فائدةُ التَّمدُّحِ؛ إذ المدحُ يجبُ أن يكونَ بصفةٍ يمتازُ الممدوحُ بها عن غيرهِ.

وأمَّا الدليلُ العقلي فهو: إنَّ أفعالَ العبادِ لو كانتْ بتخليقهم لزمَ ثبوتُ المشروطِ بدونِ الشَّرطِ، وفسادُ التَّالي يدلُّ على فسادِ المقدَّمِ، أمَّا بيانُ الملازمةِ فهوَ أنَّ علمَ الخالقِ بالمخلوقِ قبلَ حصولهِ شرطُ قدرةِ التَّخليقِ.

والدَّليلُ عليهِ عقليٌّ ونقلي، أمَّا العقليُّ فهوَ: أنَّ العبدَ لو لمْ يكنْ عالمًا بتفاصيلِ فعلهِ لم يكنْ موجدًا لفعلهِ باختيارهِ؛ إذ لو جازَ ذلكَ أي إيجادُ الفعلِ بالاختيارِ وبدونَ العلمِ لانسدّ علينا بابَ إثباتِ كونهِ تعالى عالمًا بكلِّ الموجوداتِ، لجوازِ أن يصدرَ عنهُ العالمُ مع عدمِ علمهِ بشيءٍ منهُ حينئذٍ، وهوَ باطلٌ لما مرَّ.

وأمَّا النَّقلي: فقوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا۟ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُوا۟ بِهِۦٓ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿١٣﴾ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٣، ١٤]، وجهُ الاستدلالِ بهِ أنهُ تعالى أخبرَ بأنَّ قولكم وعملكم على أي سبيلٍ وجدَ لا يتفاوتُ بالنّسبةِ إلى علمهِ؛ لأنهُ عليمٌ بذاتِ الصُّدورِ، أي أنهُ عليمٌ بضمائركم قبلَ أن تترجمُ الألسنةُ عنها، فكيفَ لا يعلمُ ما تكلّم به، ثمَّ أنكرَ أنْ لا يحيطَ علمًا بالمضمرِ والمسرّ والمجهر من

خَلقها، أعني: المسرّ والمضمر والمجهر حيثُ قال: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ فأخبر أوّلاً ما أسرّ به العبد في قلبه وما جهر وقدّره بقوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ أي: كيفَ لا يعلمُ ذلكَ المذكورَ ممّا أضمره القلبِ وأظْهرَ باللسانِ من خلقهِ، فأثبتَ العلمُ بالمذكورِ بإثباتِ تخليقهِ، فلو جازَ التّخليقُ بدونِ العلمِ لم يكنْ إثباتهُ بإثباتِ ما يجوزُ ثبوتهُ بدونِ العلمِ حكمةً.

فإنْ قيل: لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ المراد: ألا يعلمُ مَن خلقَ الأجسامَ، فيلزمُ منهُ أنْ يكونَ عالمًا بهذهِ الأشياءِ الّتي هيَ أحوالها[1].

قلنا: إنهُ لا يلزمُ من كونهِ خالقًا لغيرِ هذهِ الأشياءِ كونهُ عالمًا بها، لأنَّ مَن يكونُ فاعلًا لشيءٍ لا يجبُ أن يكونَ عالمًا بشيءٍ آخرَ، أما يَلزمُ من كونهِ خالقًا لها، كونهُ عالمًا بها، لأنَّ خالق الشّيءِ يجبُ أنْ يكونَ عالمًا بهِ.

فإنْ قيلَ: قد قَدَّرتَ في ﴿أَلَا يَعْلَمُ﴾ مفعولًا، على معنى: ألا يعلمُ ذلكَ المذكورُ مما أُضْمِرَ في القلبِ وأظهرَ بالبيانِ مَن خَلق، فهلَّا جعلتهُ من قبيلِ قولهم: هوَ يعطي ويمنعُ، وهلّا[2] كانَ المعنى: لا يكونُ عالمًا من هوَ خالقٌ، لأنَّ الخلقَ لا يصحُّ إلَّا مع العلمِ.

قلت: أبتْ ذلكَ الحالُ الّتي هيَ قوله: ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤] لأنَّكَ لو قلتَ: لا يكونُ عالمًا مَن هوَ خالقٌ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ، لم يكنْ معنىً صحيحًا؛ لأنَّ ألا يعلمُ معتمدٌ على الحالِ، والشيءُ لا يؤقَّتُ بنفسهِ فلا يقال: ألا يعلمُ هوَ عالمٌ بكلِّ شيءٍ، فثبتَ أنَّ علمَ الخالقِ بالمخلوقِ شرطُ قدرةِ التَّخليقِ،

---

(١) ج: أحوالنا.

(٢) ج: هذا.

وهوَ منتفٍ في محلِّ النّزاعِ، إذ لا علمَ للعبدِ بكيفيَّةِ الاختراعِ وبكيفيَّةِ خروجهِ من العدمِ إلى الوجودِ، وبما يخرجُ عليهِ فعلهُ من المقاديرِ والأحوالِ؛ إذ لا علمَ لأحدٍ بعددِ ما يقطعُ بفعلهِ من أجزاءِ الهواءِ والمكانِ، وبقدرِ ما يشغلهُ من الزَّمانِ.

وربما يقصدُ الإنسانُ بفعلهِ شيئًا فيحصلُ ضدَّهُ، وربما يحصلُ فعلهُ على قبيحٍ لا يعلمه، وكذا يحصلُ على حُسْنٍ لا يعلمهُ كما جعلَ اعتقادَ الكافرِ والمُبْتَدعِ على قبحٍ لا علمَ لهما بذلكَ، فإنَّ اعتقادهما في زعمهما على غايةِ الحُسنِ ونهايةِ الصِّحة.

فلمَّا أقمنا الدَّليلَ على أنَّ الأفعالَ كلُّها مخلوقة اللهِ تعالى فنقول: إنَّ للعبدِ فعلًا وقدرةً وهوَ ليسَ بخالقٍ، بل خالقها هوَ الله لما مرَّ، ولم يصر العبدُ مضطرًا بخلقِ اللهِ إيّاها، كما لمْ يصرْ بعلمُ الله أنهُ يفعلهُ مضطرًا، لأنَّ في الخروجِ عن معلومِ اللهِ تعالى يلزمُ أن ينقلب علمهُ جهلًا وهوَ محالٌ.

فإنْ قيلَ: يلزمُ مما ذكرتم أنَّ لا يضاف الفعل والقدرةُ إلى العبدِ؛ لأنَّ المعني بفعلهِ إيجادهُ واختراعهُ من[1] العدمِ إلى الوجود.

قلنا: لا نسلّم أنَّ الفعلَ هوَ الإيجاد، بل الفعلُ أعمُّ من الإيجادِ والكسبِ، فإنَّ الكسبَ هوَ ما وقعَ بآلة، والخلقُ والإيجادُ هوَ ما كانَ بغيرِ آلةٍ.

وقيلَ: إنَّ الكسبَ هوَ ما وقعَ المقدورُ به مع تعذُّرِ انفراد القادر به، والخلق هوَ ما وقعَ المقدور به من حيثُ يصحُّ انفرادُ القادر به، والفعلُ يشملهما؛ لأنهُ عبارةٌ عن صرفِ الممكنِ من الإمكانِ إلى التَّحقّق والثُّبوتِ، إلَّا إنَّ الصّرفَ من اللهِ تعالى بإيجادِ ما هوَ ممكنٌ في العقلِ وجوده، ومن العبدِ

---

(١) ج: أعرض.

مباشرةُ الآلةِ لقصدِ الفعلِ الممكنِ.

والمرادُ بقولنا: إنَّ للعبدِ فعلاً هوَ الكسبُ، والتَّحقيقُ فيهِ (إنَّ) أفعال العبادِ نوعان: اضطراريٌّ كحركاتِ المرتعشِ؛ فإنها من غيرِ اختيارِ العبدِ وقدرتهِ، فتكون هيَ صفةً للعبدِ، لا فعلًا له.

واختياريٌّ كالمشي فإنّهُ بقدرتهِ وإرادتهِ؛ لأنَّ العبدَ يتمكَّنُ من الفعلِ وتركهِ، ولا شكَّ أنَّ هذهِ (القدرةُ) ليستْ بقدرةِ العبدِ وإرادتهِ بل بقدرةِ اللهِ تعالى ومشيئته، بأنْ يخلقَ في العبدِ قوّةَ التَّمكنِ على الفعلِ والتَّركِ، (والإرادةِ) لا بدَّ وأنْ تكونَ (تابعةٌ) للشعورِ بمصلحةٍ حقيقيَّةٍ أو ظنيَّةٍ، وأصلُ الشُّعورِ (سواءً) كانَ بمصلحةٍ أو غيرها، ليسَ بقدرةِ العبدِ واختيارهِ بل (بخلقُ) الله تعالى وإرادته، ولا تأثيرَ لقدرةِ العبدِ إلَّا في حركاتهِ وسكناتهِ وصرفها إلى مآربهِ وحاجاتهِ، فإذا كانَ قدرةُ العبدِ وأصلُ إرادته وشعورهِ بخلقِ اللهِ تعالى، يكونُ الأثرُ الصَّادرُ عن قدرةِ العبدِ وإرادتهِ صادراً عن قدرةِ اللهِ تعالى وإرادته صدورَ الأثرِ عن السَّببِ المقتضي لوجودهِ وقوّة تأثيره.

ولكنْ بالنَّظرِ إلى أنَّ الأثرَ صدرَ بتأثيرِ قدرةِ العبدِ، وعلى (وِفْقِ) إرادتهِ كانَ الأثرُ منهُ، فبالنّظرِ إلى الأوّلِ صحَّ إسنادهُ إلى اللهِ تعالى، وبالنّظرِ إلى الثّاني صحَّ نسبتهُ إلى العبدِ.

أجيب: بأنّهُ لا شكَّ أنَّ الكسبَ أيضًا بإيجادِ اللهِ، إلا أنَّ اللهَ تعالى يوجدُ كسبًا وفعلًا لهُ بطريقِ الاختيارِ، كأنّهُ من هذا صارتْ مسألةُ خلقِ الأفعالِ من مزالِّ الأقدام.

والحقُّ أنهُ في غايةِ الإشكالِ، ولصعوبتهِ أنكرَ السَّلفُ على المتوغّلِ في

البحثِ عنها، إذ لا يُرَغَّبُ في انتهاجِ سُننِ ميدانهِ إلَّا مَن لهُ الهدايةُ إلى سواءِ الطَّريقِ من الحضرةِ القُدسيَّة، واستحصالِ الكمالاتِ العلميَّةِ والعمليَّةِ، وذا لا يكونُ إلَّا واحدًا بعدَ واحدٍ من الأذكياءِ، وواردًا بعدَ واردٍ من الفضلاءِ، جعلنا الله وإياكم من زمرةِ المهتدين، وعصمنا الله وإياكم عن السُّلوكِ في طرقِ الغاوين المضلّين.

قوله: (**ودخول مقدور... إلخ**) هذا إشارةٌ إلى بطلانِ أصلهم، وتقريرهُ أنْ يقالَ: إنَّ ما ذكرتم من امتناعِ دخولِ مقدورٍ واحدٍ تحتَ قدرةِ قادرين، إنّما يصحُّ أنْ لو كانَ دخولهم تحتَ قدرتين من جهةٍ واحدة، ليكونَ كلُّ واحدٍ منهما قدرةُ الاختراعِ والأخرى قدرةُ الاكتسابِ.

أما إذا كان من جهتين، بأن يكون أحدهما قدرة الاختراع، والأخرى قدرة الاكتساب فممنوعٌ امتناعه، وفي محلِّ النِّزاعِ من جهتين؛ لأنَّ قدرةَ الاختراعِ من اللهِ، وقدرةُ الكسبِ من العبدِ، على معنى أنَّ الله تعالى يوجدُ الكسبَ في يدِ العبدِ لأنَّ الخالقَ من لهُ القدرةُ في محلِّ قدرةِ غيرهِ.

واعتبارهم بالشَّاهدِ فاسدٌ؛ إذ لا دليلَ على ثبوتِ التَّسويةِ بينَ الغائبِ والشَّاهدِ وبدونهِ باطل، على أنهُ لا قدرةَ لأحدٍ في الشَّاهدِ على ما هوَ خارجٌ عن محلِّ قدرتهِ، فلم يتصوَّرْ دخولَ مقدورٍ واحدٍ تحتَ قدرةِ قادرين.

وأيضًا على أصلهم لا يمتنعُ دخولُ مقدورٍ واحدٍ تحتَ قدرةِ قادرين، لأنَّا لو فرضنا رجلين متساويي القدرةِ حرَّكا حجرًا فتحرَّكَ، كانَ ما فيهِ من الحركةِ فعلًا للمحرِّكين مقدورًا لهما، فلا يمتنعُ دخولهُ تحتهما.

قوله: (**وثبتَ بهذا أنَّ المتولّدات... إلخ**) اعلم أنّ في عبارة المصنّف

تساهلاً؛ لأن إطلاق المتولّد على الآثارِ التي عقيبَ الأفعالِ يناسبُ قولَ المعتزلةِ حيثُ يسمّونها المتولّدة.

ومما يزيدُ ما ذكرنا قولُ صاحبِ «الكفايةِ»[1]: (القولُ في نفيِ التَّوليدِ)[2]، اللهم إلّا أنْ يقالَ: إنَّ إطلاقهُ عليها على زعمِ الخصمِ، ونظيرهِ قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَآءِىَ ﴾ [القصص: ٦٢].

إذ عرفتَ هذا فنقولُ: قالَ أهلُ الحقِّ إنَّ المتولّداتِ أعني: الآثار التي توجدُ عقيبَ أفعالِ العبادِ بمجرّدِ العادةِ؛ كالألمِ عقيبَ الضَّربِ والانكسار في الزُّجاجِ عقيبَ الكسرِ حاصلةُ بإيجادِ اللهِ تعالى وإحداثهِ لا بفعلِ العبدَ واكتسابهِ، واستدلّوا عليهِ بما مرَّ من امتناعِ قدرةِ العبدِ على الإيجادِ.

ولأنها لو كانتْ حاصلةً بفعلهِ فلا يخلو إمَّا إنْ كانتْ بالقدرةِ التي فعلَ بها أو بقدرةٍ أخرى، وكلُّ ذلكَ باطلٌ لانعدامِ التَّمكُّنِ من الامتناعِ عن حصولِ الألمِ مثلًا بعدَما وجدَ منهُ الفعلُ قبلَ حصولِ المتولّدِ، والقادرِ متمكِّنٌ من الامتناعِ عن حصولهِ وتحصيل ضدِّهِ، بدلًا عنه قبل حصول الفعل، والعبدُ لما لم يقدرْ على ضدِّهِ بدلًا عنهُ دلَّ على أنهُ لا يقدرُ عليهِ بقدرةٍ خاصةٍ له.

وأيضًا لو كانتْ بالقدرةِ التّي فعلَ بها لكانتْ تلكَ القدرةُ سابقةً على هذا الأثرِ لاقترانها بالفعلِ على ما مرَّ، ويستحيلُ بقاؤها إلى وقتِ وجودِ الأثرِ لما مرَّ من امتناعِ بقاءِ العرضِ.

وذهبتْ عامّةُ المعتزلةِ إلى أنّها حصلتْ بإيجادِ فاعلها لا صنعِ اللهِ تعالى

---

(١) هو الإمام نور الدين الصابوني (سبقت ترجمته).

(٢) ينظر: تبصرة الأدلة (٢/ ٩٨٣)، والكفاية (ص٢٧٦).

فيها، ويسمّونها الأفعال المتولّدة، وشبهتهم أنَّ هذهِ الآثار توجدُ على وِفْقِ إرادةِ فاعلِ السَّببِ وقصده، فتكون حاصلة بإيجاده، ولذا يلزمُ فاعلُ سببها ويؤاخذ بها في الدُّنيا ويُعاقب عليها في العقبى، ولو لمْ تكنْ حاصلةً بفعلهِ لكانَ هذا ظلمًا وسفهًا، على أنهُ لو كانتْ بإيجادِ اللهِ تعالى لما أضيفتْ إلى العبدِ حكمًا وعرفًا.

أجيب: بأنَّا لا نسلّم وجودها على وِفْقِ إرادتهِ، فربما يقصدُ الجارحُ أن يكونَ الجرحُ غيرَ سارٍ إلى الموتِ، ويحصلُ بخلافهِ، وربما يقصدُ أن يكونَ مشيهُ غيرَ متعبٍ ويكونُ بخلافهِ، وكذا الكافرُ باشر الكفرِ على قصدِ أنْ يكونَ كفرهُ حسنًا، ولم يحصلْ على موافقةِ قصده، لكنّ اللهَ تعالى أجرى العادةَ بخلقها عقيبَ تلكَ الأفعالِ، مع جوازِ أن لا يخلقَ بطريقِ نقضِ العادةِ معجزةً لنبيٍّ أو كرامة لولي.

وأمَّا الجوابُ عن قولهم: إنها لو كانتْ بإيجادِ اللهِ تعالى لما أضيفتْ إلى العبدِ.

فنقول: إضافتها عُرفًا للزومها قصدهُ ومباشرتهُ عادةً وحكمًا وشرعًا لقصدهِ إيّاها ومباشرتهِ سببها، ونظيرُ هذا من شقَّ زقَّ أنسانٍ وسالَ دهنه، يؤاخذُ بهِ عرفًا وشرعًا، وإنْ كانَ السَّيلانُ غيرَ مضافٍ إليهِ حقيقة، لأنَّ اللهَ لمَّا أجرى العادةَ بخلقِ السَّيلانِ في الدّهن عندَ شقِّ الزّقِ أضيفَ إلى الشّاقِ عرفًا ويؤاخذُ بهِ شرعًا، فكذا هذا.

قوله: (**وإنَّ المقتولَ... إلخ**) هذا عطفٌ على قولهِ: (**إنَّ المتولّدات**) أي بما ذكرنا من أنَّ العبدَ لا يقدرُ على الإيجادِ، ثبتَ أنَّ المقتولَ ميّتٌ بأجلهِ.

فإنْ قيلَ: الموتُ أيضًا أثرٌ يحصلُ عقيبَ الفعلِ فيتناولهُ قوله: (إنَّ المتولِّدات مخلوقةُ اللهِ تعالى) فلِمَ أفردهُ بالذِّكرِ؟

أجيب: بأنَّهُ وإنْ كانَ كذلكَ إلَّا أنهُ يخالفُ سائرَ الأثر، وكذا اختلفَ المخالفُ لنا فيهِ كما سيجيئ ذكره.

وإنما قلنا: (المقتولُ ميّتٌ بأجلهِ) لأنَّ القتلَ حينئذٍ فعلٌ يحدثُ الله تعالى عقبيه في الحيوان الموت وانزهاق الرُّوح، فيكونُ الموتُ بخلقِ اللهِ تعالى لا بصنع القاتلُ في المحلّ.

فإنْ قيلَ: الخلقُ عبارةٌ عن إيجادِ المعدومِ، والإماتة إعدامِ الموجودِ، فلا يصدقُ على الموتِ إنهُ مخلوقٌ، وكذا أوّلَ المفسّرونَ قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [الملك: ٢]، بقدّر.

أجيب: بأنَّ الموتَ عبارةٌ عن زوالِ الحياةِ، وهذا لا يكونُ إلَّا بمزيل، فالكلام[١] فيهِ.

وقالَ الكعبي[٢] من المعتزلةِ: إنَّ القتلَ غير الموتِ؛ لأنّهُ من فِعْلِ اللهِ بخلافِ القتل فإنهُ من فعلَ العبدَ، فكانَ المقتولُ غيرَ ميّتٍ.

وقالَ غيره منهم: إنَّ في المقتولِ معنيين: أحدهما: من اللهِ تعالى، وهوَ

---

(١) ج: فالكلّ.

(٢) هو: عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، من بني كعب، البلخي الخراساني، أبو القاسم: أحد أئمة المعتزلة. كان رأس طائفة منهم تسمَّى (الكعبية) وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها. وهو من أهل بلخ، ولد (سنة٢٧٣هـ) وأقام ببغداد مدة طويلة، قال السمعاني: من مقالته: (إنَّ الله تعالى ليس له إرادة وأن جميع أفعاله واقعة منه بغير إرادة ولا مشيئة منه لها). له كتب منها: (التفسير) و(تأييد مقالة أبي الهذيل) و(قبول الأخبار ومعرفة الرجال) وغيرها. وللإمام الماتريدي كتاب في الرَّد عليه. (ت٣١٩هـ). ينظر: الأعلام (٤/ ٦٥)، تاريخ بغداد (٩/ ٣٨٤)، ولسان الميزان (٣/ ٢٥٥).

الموت، والآخر: من العبدِ وهوَ القتلُ، ومنشأُ الخلافِ بينهم وبينَ أهلِ الحقِّ كونِ أفعالِ العبادِ بإيجادهم أو بإيجادِ اللهِ تعالى.

وإذا تقرَّرَ هذا فنقول: قالَ أهلُ الحقِّ: إنَّ المقتولَ ميّتٌ بأجلهِ ولا أجلَ لهُ سواهُ، بناءً على أصلهم: أنَّ إزهاقِ الرّوحِ والموتِ بخلقِ اللهِ تعالى، ولا صنعَ للعبدِ فيهِ.

ويؤكّدوا أصلهم بدليلِ عقليٍّ ونقليٍّ، أمَّا العقليُ فهوَ: أنَّ اللهَ تعالى لمَّا كانَ عالمًا أنه يقتلُ جعلَ قتلهُ أجلهُ، ولا يليقُ بهِ تعالى أنْ يجعلَ لهُ أجلًا يعلمُ أنهُ لا يعيشُ إليهِ البتَّةَ، أو يجعلُ أجلهُ أحدَ أمرينِ كفعلِ الجهّالِ بالعواقبِ.

وأمَّا النَّقليُ فقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [النحل: ٦١]، وقوله ﷺ: (إنَّ اللهَ تعالى يبعثُ ملكًا فيكتب عمله ورزقه وأجله وسعادته وشقاوته)[1].

وقالَ أبو الهذيل من المعتزلةِ: المقتولُ ميّتٌ بأجلهِ، وهذا لأنهُ لو لم يقتلْ لماتَ بأجلهِ في ووقتِ قتلهِ أجله، إذ لو جازَ أن يعيشَ لكانَ قاتلهُ مقدِّمًا أجله، لكن التالي باطلٌ لقولهِ: ﴿لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤]،

(١) إشارة إلى حديث في الصحيحين من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ قال: (حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق: إن أحدكم يُجمع في بطن أمه أربعين يوماً ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله إليه ملكاً بأربع كلمات فيكتب عمله وأجله ورزقه وشقي أم سعيد، ثم ينفخ فيه الروح فإن الرجل ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخل الجنة، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخل النار). أخرجه البخاري (٣١٥٤)، ومسلم (٢٦٤٣).

وهذا باطلٌ لما مرَّ من أنهُ تعالى لما علمَ أنهُ يقتل، لا بدَّ أن يكونَ قتلهُ أَجَلَهُ لئلّا يلزمُ التبدُّلُ في علمهِ.

وقالَ الباقونَ منهم: إنَّ المقتولَ مقطوعُ أجلهُ، ولو لم يُقْتَلْ لعاشَ إلى أجلهِ، فلهُ أجلان، وهذا القولُ باطلٌ لأنهُ يؤدّي إلى أنْ تكونَ قدرةَ العبدِ مانعة عن إبقاءِ اللهِ تعالى عبدهِ إلى ما جعلهُ أجلاً له، وهوَ محالٌ لما فيهِ من العجزِ.

فإنْ قيلَ: لو كانَ المقتولُ ميّتًا بأجلهِ، ولا فعل للعبدِ في إنزهاقِ روحهِ لكانَ القِصاصُ والضَّمانُ على القاتلِ ظلمًا، إذ لا فعلَ لهُ فيهِ.

قلنا: ممنوعٌ؛ لأنّه لارتكابهِ المنهيّ عنهُ ومباشرتهِ في محلِّ قدرتهِ فعلًا، أجرى الله تعالى العادةَ بتخليقِ الموتِ عقبه.

قوله: (**وإنَّهُ مريدٌ لجميعِ الكائناتِ... إلخ**)، هذا أيضًا عطفٌ على قولهِ: (**إنَّ المقتولَ**) أي ثبتَ بما ذكرنا من أنَّ الإيجادَ والخلقَ مخصوصٌ باللهِ تعالى، ولا قدرةَ للعبدِ على الإيجاد، أنّهُ تعالى مريدٌ لجميعِ الكائناتِ سواءً كانتْ تلكَ الكائناتُ عيناً أو عرضًا، وسواءً كانتْ طاعةً أو معصية.

وما يؤيّدُ هذا الأصلَ عقلاً ونقلاً، أما العقلُ: فإنَّ اللهَ تعالى موجدٌ لجميعَ الكائنات ومبدعها على سبيلِ الاختيارِ، وكلّ من أوجدها على سبيل الاختيار، فهوَ مريد لها ضرورة، ينتجُ أنّه مريدٌ لجميعِ الكائناتِ وهوَ المطلوبُ.

ولأنَّ اللهَ تعالى علمَ من الكافرِ الذي يموتُ على كفرهِ كأبي جهلٍ مثلًا عدمَ إيمانهِ لوقوعهِ، فامتنعَ وجود إيمانهِ، لأنّه لو جاز وجوده لجاز أن ينقلب علمه تعالى جهلاً، وإذا امتنعَ وجودُ إيمانهِ فلا تتعلّقُ الإرادةُ بإيمانهِ لاستحالةِ إرادةِ الشيءِ ممَّن يعلمُ استحالته، فثبتَ أنَّ كلَّ ما لا يريدُ لا يقعُ، فينعكسُ بعكسِ

النّقيضِ إلى قولنا: كلُّ ما يقعُ فهوَ مريدٌ لهُ.

كانَ هذا مستنبطٌ مما ألزمَ أبو حنيفةَ ﷺ طائفةً من القدريةِ من أهلِ عصرهِ، حكي أنهُ دخلَ جماعةٌ منهم على أبي حنيفةَ شاهرينَ سيوفهم وقالوا: أنتَ الذي تزعمُ أنَّ اللهَ شاءَ الكفرَ من عبادهِ ثمَّ عاقبهم على ذلكَ، فقالَ رحمه الله: تحاربوني بسيوفكم أو تناظروني بعقولكم؟ فقالوا: نناظركَ بعقولنا، فقالَ: اغمدوا سيوفكم حتَّى أكلِّمكم، فغمدوا سيوفهم، فقالَ لهم: أخبروني هلَ عَلِمَ اللهِ في الأزلِ ما يوجدُ من هؤلاءِ الكفرةِ أم لا؟ فلم يُمكِّنهم إنكارُ علمِ اللهِ، فقالوا: نعم، قالَ: فإذا علمَ منهم الكفرَ كيفَ تقولونَ هل شاءَ أنْ يحقِّقَ علمهُ كما عَلِمَ أم شاءَ أن يصيرَ علمهُ جهلًا، فتأمَّلوا كلامهُ وعرفوا صحّةَ قولهِ وبطلان مذهبهم فرجعوا عن ذلكَ وتابوا[1].

---

(١) هذا النقل من الكفاية (ص٢٩٥). وعبارة: (شاهرينَ سيوفهم)، جزء من مناظرة الإمام مع الخوارج وقد كانت في حكم مرتكب الكبيرة. والمناظرة في: كشف الآثار الشريفة للحارثي (٢٠٧٤). ومجموع كتب ورسائل ووصايا الإمام الأعظم (ص٤٨).

أما بقيّة الكلام فجزء من إحدى مناظراته مع القدرية وفيها قوله: (... والكفر والإيمان وأعمال العباد وأرزاقهم وآثارهم مما أحصى الخالق قبل أن يخلقهم، قالوا: يا أبا حنيفة ليس لك بدّ بذا، قلت: إن العباد لا يستطيعون أن يجاوزوا خلاف ما علم، إن تقول أنه لم يكن لله بد أن يخلق العباد حتى يكون ما علم، قال: إنه لو لم يكن في علم الله أن يخلقهم لعلم ذلك أيضاً، إنما يقال: ليس بد لمن يحتاج إلى غيره). ينظر: كشف الآثار الشريفة للحارثي (١٠٨٢)، والاعتقاد للإمام صاعد الاستوائي (ص١٣١). والموسوعة الحديثية لمرويات الإمام أبي حنيفة (٤/ ١٦٠وما بعدها). ومجموع كتب ورسائل ووصايا الإمام الأعظم (ص٥٥ وما بعدها).

وأخرج الخطيب في تاريخ بغداد (١٣/ ٣٨٢-٣٨٣)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٤٥/ ٢٩٨-٢٩٩)، عن أبي يوسف قال: (سمعت أبا حنيفة يقول: وإذا كلّمت القدريّ، فإنّما هو=

فإنْ قيلَ: فعلى هذا يلزمُ أنْ يكونَ النبيّ ﷺ غيرَ مريدٍ لإيمانِ الكافرِ، وإلّا يلزمُ أنْ يكونَ مريدًا لتجهيلِ اللهِ تعالى ولا قائل بهِ.

قلنا: إنما يريدُ إيمانَ من يرجو أنَّ اللهَ تعالى أرادَ منهُ الإيمان وعلمهُ في المستقبلِ، فأما لو علمَ أنَّ اللهَ علمَ منهُ أنهُ يموتُ على الكفرِ وأرادَ منه ذلك، لا يريد إيمانه ولا يسألُ من اللهِ أن يهديه، كما قالَ الله تعالى حكايةً عن ابراهيمَ عليهِ السَّلامُ في حقِّ أبيهِ: ﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنۡهُۚ﴾ [التوبة: ١١٤]، فكذا فيما نحنُ بصددهِ.

ولأنَّ الكفرَ لو لَمْ يكنْ بمشيئةِ اللهِ تعالى بل بمشيئةِ الكافرِ لكانَ مشيئة الكافرِ أنفذ من مشيئةِ اللهِ تعالى؛ لأنّهُ إذا لم يكنْ منهُ تعالى مشيئة الكفرِ تكونُ مشيئةُ الإيمانِ ضرورةً، فإذا لم يوجدْ من الكافرِ الإيمان مكان مشيئةِ الكافرِ أنفذُ منه وهي إمارةُ كونهِ عاجزًا مقهورًا، وإليهِ ينظرُ قولُ علي بن أبي طالبَ كرَّمَ الله وجههُ حينَ سئلَ عن هذهِ المسألةِ فقيلَ: (هل شاءَ الله أن يعصى؟ فقال: أفعصي

= حرفان؛ إما أن يسكت، وإما أن يكفر. يقال له: هل عَلِم الله في سابق علمه أن تكون هذه الأشياء كما هي، فإن قال: لا، فقد كفر، وإن قال: نعم، يقال له: أفأراد أن تكون كما علم، أو أراد أن تكون بِخلاف ما علم؟ فإن قال: أراد أن تكون كما علم، فقد أقرَّ أنه أراد من المؤمن الإيمان، ومن الكافر الكفر، وإن قال: أراد أن تكون بِخلاف ما علم، فقد جعل ربّه مُتَمنِّيا متحسِّرا، لأن من أراد أن يكون ما علم أنه لا يكون، أو لا يكون ما علم أنه يكون، فإنه مُتَمنٍّ متحسِّرٍ، ومن جعل ربّه متمنّيا متحسّرا فهو كافر). وأورده الماتريدي في التوحيد (ص٣٠٣-٣٠٤)، والصابوني في البداية (ص٧١)، وابن الجوزي في المنتظم (٨/ ١٣١)، والبياضي في الأصول المنيفة (ص٧٥)، وإشارات المرام (ص ٣٠٤-٣٠٧). ومجموع كتب ورسائل ووصايا الإمام الأعظم (ص٥٥ وما بعدها).

قسرًا؟)[1]. أي قهرًا.

فإنْ قيلَ: لا نسلّم أنَّ انعدامَ ما يشاء، ووجود ما لا يشاءُ يدلُّ على أنهُ عاجزٌ وضعيفٌ، وإنما يدلُّ عليهِ إنْ لو لم يكنْ لهُ قدرةٌ على إيجادِ ما يشاءَ ودفعِ وجودِ ما لا يشاء، وليسَ كذلكَ، فإنَّ لهُ قدرةٌ على إيجادِ إيمانِ كلِّ كافرٍ جبرًا، وقدرةٌ على دفعِ كلِّ كفرٍ جبرًا، ومَن وصْفُهُ هذا لا يُوْصَفُ بالعجزِ والضَّعفِ.

أجيب: بأنّهُ لو شاءَ إيمانهم بطريقِ الجبرِ فحصلَ، لما كانَ الإيمانُ الحاصلُ جبرًا هوَ الإيمانُ الذي أرادهُ تعالى منهم؛ لأنهُ هو الإيمانُ الاختياري الذي يستحقّونَ بهِ الثَّوابَ وينجونَ بهِ عن العذابِ، والإيمانُ الحاصلُ جبرًا لا يكونُ هذا الإيمانٍ؛ لأنَّ المؤمنَ جبرًا لا يستحقُّ الثَّوابَ بل العذاب. وأمَّا النُّقليُ فسيذكرُ إنْ شاءَ الله تعالى.

قوله: (إلا إنَّ الطَّاعةَ) استثناءٌ منقطعٌ إذ ليسَ فيهِ الإخراج، وفي عبارةِ المتنِ أدنى جوازه لا يخفى على المتأمِّلِ فيها، والحاصلُ أنَّ كلَّه حادثٍ بإرادةِ اللهِ تعالى.

لكنْ ما كانَ منهُ حسنًا مثلُ الطَّاعةِ يتعلَّقُ بهِ أيضًا رضاهُ ومحبَّتهُ وقضاؤهُ وقدرته.

وما كان منه قبيحًا كالمعصية والكفر يتعلّق به إرادته ومشيئته، ولا يتعلَّقُ بهِ أمرهُ ورضاهُ ومحبّته، بل يتعلَّقُ بهِ سخطهُ وكراهته، لأنَّ محبتهُ ورضاه يرجعان إلى كونَ الشيءِ عندهُ مستحسنًا، وذلكَ يليقُ بالطَّاعاتِ دونَ المعاصي.

---

(١) روي أن أبا يوسف قال: قلت لأبي حنيفة: لقيت محمّد بن علي الباقر؟ فقال: نعم وسألته يومًا فقلت له: أراد الله المعاصي؟ فقال: (أفيعصى قهراً)؟ قال أبو حنيفة: فما رأيت جوابًا أفحم منه. ينظر: مرآة الزمان في تواريخ الأعيان. لسبط ابن الجوزي (١١/ ٣٦).

فإنْ قيلَ: إذا لمْ يتعلَّقْ أمرهُ بما هوَ قبيحٌ، هل يتعلَّقْ بضدِّهِ أم لا، مثلاً إذا لم يأمر الكافرَ بالكفرِ فهل يأمرهُ بالإيمان أمْ لا، ولا سبيل إلى الثَّاني لأنّهُ يلزمُ أنْ يكونَ فرعونُ وأبو جهلٍ غيرَ مأمورينَ بالإيمانِ ولا قائل بهِ، فإذنْ كانَ آمرًا بهِ فيلزمُ تكليفَ ما لا يطاقُ، لأنّهُ عَلِمَ عدمُ إيمانهِ، فيكونُ إيمانهُ ممتنعًا محالاً، إذ لو فرضنا وقوعهُ يلزمُ انقلابُ العلمِ جهلًا، وكلُّ ما لزم من فرضِ وقوعهِ محالٌ فهوَ محالٌ، فيكونُ الأمرُ بهِ تكليف ما لا يطاق.

قلنا: لا نسلّم أنّهُ تكليفُ ما لا يطاق، فإنَّ ابراهيمَ عليهِ السَّلامُ مأمورٌ بذبحِ ولده، ولذا قال ولده: ﴿ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢]، والله تعالى علمَ بعدمِ وقوعِ الذَّبحِ ولا يريدُ أنْ يوجدهُ، وسيجيئ التَّحقيقُ فيهِ.

والدَّليلُ على أنَّ القضاءَ والقدرَ يتعلَّقانِ بجميعِ الكائناتِ قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٖ﴾ [القمر: ٤٩] فإنّهُ في إفادةِ العمومِ صريحٌ، وقوله ﷺ: (وتؤمنَ بالقدرِ خيرهِ وشرهِ)[١].

قال التّورْبُشتي[٢]: (أن تؤمن بما أخبر الله تعالى أنه عالم بما هم عاملون

---

(١) ينظر: الآثار للإمام محمد بن الحسن (٣٨٤)، «مسند أبي حنيفة» رواية الحَصكَفِي رقم (١، ٢)، ورواية الحَارثي رقم (٧٧٧)، رواه في: «صحيح البخاري» الإيمان (٣٧)، و«صحيح مسلم» الإيمان (١)، و«سنن أبي داوود» السُّنّة (١٦)، و«سنن التّرمذي» الإيمان (٤)، و«سنن النّسائي» الإيمان (٥ ـ ٦).

(٢) هو: فضل الله بن حسن، أبو عبد الله، شهاب الدين التُّرْبُشتي: فقيه حنفي. له كتب بالفارسية والعربية من الثانية (مطلب الناسك في علم المناسك) و(الميسر في شرح مصابيح السنة للبغوي) سلك فيه مسلك الحديث لا الفقه، و(المعتمد في المعتقد) بالفارسية، (ت ٦٦١هـ). الأعلام (٥/ ١٥٢).

له، وحاكم بما هم صائرون إليه، ولا يمكن أن يكون خلاف ما علم وما حكم)[1].

أو يُقال: (أن تؤمن بما أخبر الله تعالى عن تقدّم علمه تعالى بما يكون من أفعال العباد وأكسابهم، وصدورها عن تقدير منه، وخلقٍ لها، خيرها وشرها)[2].

فالفرقُ بينهما: أنَّ القدرَ هوَ أنْ يكونَ جميعُ الموجوداتِ في الأزلِ في علمِ اللهِ تعالى على سبيلِ الإيداعِ إجمالًا، وعليهِ كلامُ الرَّاغبُ[3] حيثُ قالَ: (والقضاء من الله أخص من القدر؛ لأنه الفصل بين التقدير؛ فالقدر هو التقدير، والقضاء هو الفصل والقطع، وقد ذكر بعض العلماء أن القدر بمنزلة المُعَدِّ مهيأً للكيل، والقضاء بمنزلة الكيل)[4].

وقد ذكرَ بعضُ العلماءِ على عكسِ هذا، قالَ بعضُ شارحي «الطوالعِ»[5] في خطبته: (القضاءِ هوَ العلمُ بجميعِ الموجوداتِ في الأزلِ بأنْ تكونَ صورُ جميعِ الموجوداتِ مجتمعةً في العالمِ العقلي على سبيلِ الإيداعِ إجمالًا، والقدرُ هوَ

---

(١) ينظر: الميسر في شرح مصابيح السنة للتوربشتي (١/ ٣٨) وحاشية الطيبي (٧/ ٥٧٠).

(٢) هذا من قول الخطابي، رواه صابح في (جامع الأصول) كما في حاشية الطيبي (٧/ ٥٧٠).

(٣) هو: الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني (أو الأصبهاني) المعروف بالراغب: أديب، من الحكماء العلماء. من أهل (أصبهان) سكن بغداد، واشتهر، حتى كان يقرن بالإمام الغزالي. من كتبه (محاضرات الأدباء) مجلدان، و(الذريعة إلى مكارم الشريعة) و(الأخلاق) ويسمى (أخلاق الراغب) و(جامع التفاسير) كبير، طبعت مقدمته، أخذ عنه البيضاوي في تفسيره، و(المفردات في غريب القرآن) و(حلّ متشابهات القرآن) و(تفصيل النشأتين) في الحكمة وعلم النفس، و(تحقيق البيان) في اللغة والحكمة، وكتاب في (الاعتقاد) و(أفانين البلاغة) (ت ٥٠٢هـ). ينظر: الأعلام (٢/ ٢٥٥).

(٤) المفردات (ص٤٢٣ ـ ٤٢٤).

(٥) طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، مختصر في الكلام. المؤلف: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت: ٦٨٥هـ). كشف الظنون (٢/ ١١١٦).

وجودها في موادّها الخارجيّةِ مفصّلةً واحدًا بعدَ واحدٍ على ما سبقَ بهِ العلمِ الأزليُّ كما جاءَ في التّنزيلِ في قولهِ تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ [الحجر: ٢١]).

وفيهِ بحث؛ لأنَّ أبا عبيدةَ ﷺ قالَ لعمرَ ﷺ لمّا أرادَ الفرارَ من الطّاعونِ: (أتفرُّ من القضاءِ؟ قالَ: أفرُّ من قضاءِ اللهِ إلى قدرهِ)[١]، تنبيهًا على أنَّ القدرَ ما لم يكنْ قضاءً فمرجوٌّ أن يدفعهُ الله، وإذا قضيَ فلا مدفعَ لهُ. كذا ذكرهُ بعضُ العلماءِ[٢].

قوله: (**وعندَ الأشعري... إلخ**) ذهبَ أبو الحسنِ الأشعري إلى أنَّ المحبّةَ والرِّضا بمعنى الإرادةَ فيعمّانِ كلَّ موجودٍ كالإرادةِ.

وذهبَ المعتزلةُ إلى أنَّ الله تعالى يريدُ من أفعالِ عبادهِ ما هوَ خيرٌ وطاعةٌ ولا يريدُ ما هوَ شرٌّ ومعصيةٌ، فكلُّ ما أمرَ الله بهِ أرادَ وجودهُ وإنْ علمَ أنّهُ لا يوجد، وما نهى عنهُ أرادَ أنْ لا يوجد، وإنْ علمَ وجودهُ، فلمَّا أمرَ فرعون بالإيمانِ أرادَ منه الإيمانَ، ولمَّا نهاهُ عن الكفرِ لم يردْ منهُ الكفرَ.

وعندنا كلُّ ما تعلّقُ بوجودهِ علمهُ تعالى تعلّقَ بهِ إرادتهُ سواءً أمرَ بهِ أو لمْ يأمرْ، وكلُّ ما تعلّقَ بعدمِ وجودهِ عِلمهُ لم تتعلّقْ إرادتهُ بهِ سواءً أمرَ بهِ أو لم يأمرْ.

ثمَّ اختلفوا فيما بينهم في الأمرِ المباحِ هل هوَ مرادٌ لهُ أم لا؟ قالت البغدادية منهم: إنّهُ لا يوصفُ بالإرادةِ حقيقةً بل يوصفُ بها مجازًا، فإذا قيلَ: أرادَ الله كذا،

---

(١) هو من حديث طويل فيه: (قالَ أبو عُبَيْدَةَ: (أفرارًا من قدرِ اللهِ؟ فقالَ عمرُ: لو غيرُكَ قالَها يا أبا عُبَيْدَةَ، نعَم نفرُّ من قدرِ اللهِ إلى قدرِ اللهِ). صحيح ابن حبان (٢٩٥٣) ونخب الافكار لبدر الدين العيني (ت ٨٥٥)، (١٤/ ٦١) له طريقان رجالهما رجال الصحيح.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن للأصفهاني، مادة (قضى)، (ص٦٧٦).

فإنْ أضيفَ إلى فعلِهِ كانَ المرادُ أنهُ فعله، وإنْ أضيفَ إلى فعلِ غيرِهِ كانَ المرادُ أنهُ أمرَ بهِ، والمباحاتُ ليستْ بفعلِ اللهِ ولا هي مأمورةٌ بها فلا تكونُ مرادة له.

وقالَ غيرهم: كلَّ ما كانَ منهيًا لا يصلحُ أنْ يكونَ مرادًا والمباحُ غيرُ منهيّ، فيكونُ داخلًا تحتَ الإرادةَ.

واستدلوا على أنَّ اللهَ تعالى ليسَ بمريدٍ ما هوَ شر ومعصية من أفعالهم بالعقلِ والنَّقلِ، أمَّا العقلُ فمن وجوه: أحدها: إنَّ الكفرَ والمعاصي سفه، ومريدُ السُّفهِ سفيهٌ في الشَّاهدِ الذي هوَ دليلُ الغائبِ فلا يكونُ مريدًا لهما، وأيضًا: من أفعالهم ما هوَ شتمُ اللهِ تعالى والافتراءِ عليهِ، ومريد شتم نفسهِ، والافتراءُ عليهِ سفيه، تعالى عن ذلكَ علوًا كبيرًا.

والثَّاني: أنّهُ لو كانَ الكفرُ والمعصيةُ مرادًا للهِ تعالى لم يمكن الخروجُ عن إرادتهِ ومشيئتهِ، فيكونُ العبدُ مجبورًا في الكفرِ والمعصيةِ، فحينَئذٍ إمَّا أنْ يكونَ معذورًا وفيهِ إبطالُ الوعيدِ، أو يكونُ معاقبًا عليهِ وفيهِ نسبةُ الجورِ والظّلمِ إلى اللهِ تعالى، وتكليفُ لما لا يطاق.

والثَّالث: أنَّ الكفرَ لو كانَ مرادًا لكانَ الكافرُ مطيعًا بكفره؛ لأنَّ الطَّاعةَ تحصيلُ مرادِ المطاعِ، لكنَّ التَّالي باطلٌ فالمقدّم مثلهُ.

والرَّابع: إنَّ الإرادةَ ملزومة للأمرِ، فلوَ تحقَّقَ الإرادةُ بالكفرِ لتحقَّقَ الأمرُ بهِ، لأنَّ تحقُّقَ الملزومِ ملزم لتحقّقِ اللّازمِ، لكنَّ التَّالي منتفٍ بالاتفاقِ.

وأمَّا النَّقلُ فقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، نصٌّ منهُ تعالى على نفي إرادةِ الظّلمِ للعبادِ، فقوله في المتنِ: (لقولهِ تعالى) تعليلُ قولِهِ: (دونَ المعصية)، وكذا قوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

والجوابُ عن شبههم العقلية: أمَّا عن الأولى فنقول: لا نسلّم أنَّ مريدَ السَّفهِ سفيهٌ لأنَّ السّفيهَ من ليسَ لفعلهِ عاقبةٌ حميدة، وإذا كان لإرادة السّفه عاقبة حميدة كانتْ حكمةً لما مرَّ، واعتبارهم بالشَّاهدِ فاسدٌ أيضًا؛ إذ لا دليلَ على التَّسويةِ بينَ الشَّاهدِ والغائبِ.

أمَّا قوله: (مريدُ شتمِ نفسهِ)، فنقولُ: إنّما يكونُ سفيهًا أنْ لو الْتحقَ بهِ عارُ الشَّتم، لأنَّهُ لمْ يقمْ دلالةَ براءتهِ عمَّا شتمَ بهِ فيكون مريداً للحوق العار بنفسه فيكون سفيهـًا، والله أقام دلالة براءته عمّا شتم به حيثُ قال: ﴿وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ﴾ [الإسراء: ٤٣]، فلا يلتحقُ بهِ عارُ شاتمهِ الذي هوَ عدوّه، وإرادةُ إلحاقِ العارِ بعدوِّهِ حِكمة وليسَ بسفه.

وأمَّا الثَّانيةِ فنقول: قولكم: (إذا لم يمكن الخروجُ عن إرادتهِ يكونُ العبدُ مجبورًا)، ممنوعٌ؛ لأنهُ تعالى أرادَ منهم الأفعالَ الاختياريةَ فلا يصيرونَ بها مجبورين، كما أنهم لا يصيرونَ بعلمهِ مجبورين، وإنْ كانَ الخروجُ عن علمهِ محالًا، لما إنهُ تعالى علمَ إنهم يفعلونَ ما يفعلون باختيارهم فكذا هذا.

وأمَّا عن الثَّالثة: فبمنع الملازمة.

قولهـم: (لأنَّ الطَّاعـةَ تحصيـلُ مـرادِ المطاعِ)، قلنا: لا نسـلّم؛ لأنَّ الطَّاعةَ هـيَ موافقـةُ الأمرِ، والأمرُ غير الإرادة.

وأما عن الشّبهةِ الرَّابعةِ فنقولُ: قولهم: (إنَّ الإرادةَ ملزومة للأمر) ممنوع، فإنّ الكفر مراد، وليس بمأمورٍ به، وتحقيقه يذكرُ عن قريبٍ.

وأمَّـا الجوابُ عـن النَّقلي: فهـوَ مـا أشـارَ إليـهِ المصنِّفُ رحمـه الله ويقرّر في موضعـهِ إنْ شـاءَ الله تعالـى.

قوله: (ونتمسَّكُ بما روي... إلخ) هذا إشارةٌ إلى ما استدلّوا بهِ من النَّقلي على مطلوبهم، تقريرهُ أنْ يقالَ: (الدَّليلُ على أنّهُ مريدٌ للكفرِ والمعصيةِ ما روى النَّبيُّ ﷺ وكذا عن جميعِ الأمّة من الصَّحابةِ والتَّابعينَ وهوَ قوله ﷺ: (ما شاءَ الله كانَ وما لمْ يشأ لم يكنْ)[1]؛ فإنَّهُ دليلٌ ظاهرٌ على صحّةِ ما ذهبنا إليهِ وبطلانِ قولِ مخالفنا، إذ الإجماعُ حجَّةٌ موجبةٌ للعلمِ قطعًا.

وقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجٗا﴾ [الأنعام: ١٢٥]، فإنّهُ صريحٌ بأنَّهُ يريدُ ضلالَ البعضِ، وقوله تعالى حكايةً عن نوحٍ: ﴿إِنۡ أَرَدتُّ أَنۡ أَنصَحَ لَكُمۡ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغۡوِيَكُمۡۚ﴾ [هود: ٣٤]، فإنه ﷺ أخبرَ أنّه تعالى يريدُ أنْ يغويهم، وقوله: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكُواْۗ﴾ [الأنعام: ١٠٧]، أي: لو شاءَ الله عدمَ شركهم ما أشركوا، لكن أشركوا

---

(١) هي من الحديث المروي عن أبي الدَّرداءِ ﷺ، حينَ قيلَ لَهُ: (يا أبا الدَّرداءِ احْترقَ بيتُكَ، فقالَ: ما احْتَرَقَ بَيْتِي بِكَلماتٍ سَمِعتُهنَّ مِنْ رسولِ اللهِ ﷺ منْ قالَها أوّلَ النَّهارِ لَمْ تُصبْهُ مُصيبةٌ حتّى يُمسِيَ، ومنْ قالَها آخِرَ النَّهارِ لم تُصبْهُ مصيبةٌ حتّى يصبحَ: «اللَّهُمَّ أنتَ ربِّي لا إلهَ إلّا أنتَ عليكَ توكَّلتُ وأنت ربُّ العرشِ العظيمِ، ما شاء الله كان وما لم يشأْ لَمْ يكنْ، ولا حولَ ولا قُوَّةَ إلّا باللهِ العليِّ العظيمِ، أعلَمُ أنَّ اللهَ على كلِّ شيءٍ قديرٌ وأنَّ اللهَ قدْ أحاطَ بكلِّ شيءٍ عِلمًا، اللَّهمَّ إنِّي أعوذُ بِكَ منْ شرِّ نفسِي ومنْ شرِّ كلِّ دابَّةٍ أنتَ آخذٌ بناصيتِها إنَّ ربِّي على صِراطٍ مُستقيمٍ»). أخرجه ابن حجر العسقلاني في (نتائج الأفكار) (٢/ ٤٢٥)، والذهبي في (تلخيص العلل المتناهية) (٣٠٥)، وابن الجوزي في (العلل المتناهية) (٢/ ٨٣٦).

ومن حديث: ابنة النبي ﷺ: (قُولي حين تُصبحينَ سبحان اللهِ وبحمدِه لا قوةَ إلا باللهِ ما شاء اللهُ كان وما لم يشأ لم يكنْ أَعلمُ أنَّ اللهَ على كلِّ شيءٍ قديرٌ وأنَّ اللهَ قد أحاطَ بكلِّ شيءٍ علمًا فإنه من قالهن حين يصبحُ حُفِظَ حتى يُمسيَ ومن قالهن حين يُمسي حُفِظَ حتى يُصبحَ). سنن أبي داود (٥٠٧٥).

فلمْ يكنْ مشيئتهُ بعدمِ شركهم بل بشركهم، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٥]، لجمعهم عليهِ لكنْ لا يجمعهم، فتكونُ مشيئتهُ بعدمِ جمعهم عليهِ، وغيرُ ذلكَ من الآياتِ الدَّالةِ على تعلُّقِ إرادتهِ ومشيئتهِ بالكفرِ والمعصيةِ كقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣]، ﴿فَإِن يَشَإِ ٱللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشورى: ٢٤]، ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ٩٩].

واعترضَ المعتزلةُ بأنَّ المرادَ بالمشيئةِ المذكورةِ في الآياتِ مشيئةُ الجبرِ، أي: لو شاءَ الله لأجبرهم على الهدى، ولو شاءَ ربُّكَ لآمنوا جبرًا، وامتنعوا عن الشِّركَ قهرًا، ولو شاءَ عدمَ شركهم جبرًا ما أشركوا، وكذا البواقي.

وفسَّرها أعني: مشيئةِ الجبرِ أبو الهذيلُ العلَّافُ ومَن تابعه: بأنَّها هيَ أنْ يخلقَ الله فيهم الإيمانَ جبرًا بدونِ اختيارهم، فيوجد الإيمانُ ويندفعُ الكفر.

وزعمَ الجبّائي[1] منهم: هيَ أنْ يخلقَ الله فيهم عِلمًا ضَروريًا فيؤمنونَ حينئذٍ.

أجيب: بأنَّ هذا الاعتراض فاسدٌ؛ لأنَّ المؤمنَ عندهم هوَ فاعلُ الإيمانِ والكافرُ فاعلُ الكفرِ لا من قامَ بهِ الإيمان، كالمتكلِّمِ هوَ من خلقَ لا من قامَ بهِ الكلام، ولذا أبوا أنْ يكونَ الله خالقًا لأفعالِ العبادِ لئلّا يكونَ موصوفًا بها، فحينئذٍ لو خلقَ إيمانهم لكانَ المؤمنُ هوَ الله لا الكفرة، وهوَ أرادَ إيمانهم لا إيمانَ نفسهِ، وإذا كانَ المؤمنُ بذلكَ الإيمانِ هوَ الله تعالى على أصلهم، لكانَ الله مؤتيًا الهدى لنفسهِ لا لنفسِ الكافرِ، فيكونُ مناقضًا لظاهرِ الآيةِ حيثُ قالَ: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ﴾ [يونس: ٩٩]، ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣]. هذا على تفسير العلّافِ، وأمَّا على تفسيرِ الجبَّائيُ فهوَ

---

(١) هو: أبو هاشم الجبائي (سبقت ترجمته).

فاسدٌ أيضًا؛ لأنَّ العلمَ بصحَّةِ الإيمانِ غيرَ الإيمانِ، فلا يلزمُ من العلمِ بصحّةِ الإيمانِ حصولهُ بدليل تحقُّقه بدونِ الإيمانِ لقولهِ تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦]، مع أنَّ قولهِ ﷺ: (ما شاءَ الله... إلخ)، لا يحتملُ تأويلَ مشيئةِ الجبرِ إنْ استقامَ في أحدِ شطريهِ وهوَ قوله: (ما شاءَ الله كانَ) ولكن لم يستقمْ في الشّطرِ الأخير وهوَ قوله: (وما لمْ يشأ لم يكنْ) لأنهُ لمْ يشأ الأفعالَ الاختياريةَ الّتي هيَ الطّاعاتُ جبرًا، ومع ذلكَ كانتْ.

قوله: (**وتأويلُ ما تلوا... إلخ**) هذا إلى جوابِ إشارةِ ما أسدلّوا بهِ من النَّقلي على المطلوبِ.

تقريرهُ أنْ يقالَ: لما استدللنا بالعقلي والنَّقليُ على أنَّ الكفرَ والمعصيةَ مرادُ اللهِ، وجبَ تأويلُ ما وردَ بخلافهِ فنقولُ: قوله: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، مؤوّلٌ بأنَّ اللهَ لا يريدُ أنْ يظلمَ أحدًا، لأنَّ أهلَ اللغةِ قالوا: إذا قالَ الرَّجل: لا أريدُ ظلمًا لكَ بغير الإضافةِ كانَ معناه: لا أريدُ أنْ أظلمكَ، وإذ قالَ: لا أريدُ ظُلمكَ بالإضافةِ كانَ معناه: لا أريدُ أنْ تظلِمَ أنتَ.

وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وردَ في بيانِ رخصةِ المريضِ والمسافرِ بالإفطارِ في رمضانَ، فيكونُ المرادُ والله أعلم: يريدُ الله بهذا التّرخيصِ تيسير هذا الأمر عليكم لا تعسيره، فلا يلزمُ نفي إرادةِ العسرِ مطلقًا.

قوله: (**فالحاصلُ... إلخ**) يعني: الحاصلُ مما ذكرنا من أنَّ الكفرَ والمعصيةَ مرادُ اللهِ أم لا، هوَ أنَّ الإرادةَ تلازمُ الأمرَ أو الفعلَ، فمن ذهبَ إلى أنها تلازمُ

الأمرَ زعمَ أنَّ الكفرَ والمعصيةَ غيرَ مرادِ اللهِ، فكلُّ مأمورٍ عندهم مرادٌ، فينعكسُ بعكسِ النقيضِ إلى قولنا: كلُّ ما ليسَ بمرادٍ ليسَ بمأمورٍ، وهوَ باطلٌ لأنهُ لو كانَ كذلكَ لما انفكَّ الأمرُ عن الإرادة، لكنْ قد ينفكُّ عنها كما إنَّ ابراهيمَ عليهِ السَّلامُ مأمورٌ بذبحِ ولده وليسَ ذبحهُ مرادُ اللهِ، فإذا جازَ انفكاكُ الأمرِ عن الإرادةِ جازَ أنْ يكونَ الكفرُ مراداً وإنْ لم يكنْ مأمورًا.

هذا تقريرُ ما في المتنِ وما يُفْهَمُ من شرحهِ وفيهِ بحثٌ، لأنَّ ما نقلهُ عنهم يخالفُ ما نقلهُ غيرهُ عنهم، فإنَّ صاحبَ «الطوالع» قال: (احتجّت المعتزلة بأنَّ الكفرَ غيرَ مأمورٍ بهِ فلا يكونُ مرادًا، إذ الإرادة أمَّا مدلولُ الأمرِ أو ملزومهِ)[1]، وتقريرُ كلامهم على هذا: إنَّ الكفرَ غيرَ مأمورٍ بهِ اتفاقًا فلا يكونُ مرادًا؛ إذ لو كانَ مرادًا لكانَ مأمورًا بهِ، فجعلَ الإرادةَ ملزومه، والمصنِّفُ لازمه وهوَ غيرَ صحيحٍ، لأنهم يثبتونَ عدمَ الإرادةِ بالكفرِ بكونهِ غيرَ مأمورٍ بهِ، وذا لا يكونُ إلَّا إذا كانَت الإرادةُ ملزومةً للأمرِ؛ لأنهم استدلُّوا بانتفاءِ اللازمِ على انتفاءِ الملزومِ، فحينئذٍ ما أوردهُ من أنَّ ابراهيمَ عليهِ السَّلامُ مأمورٌ بالذَّبحِ وليسَ هوَ بمرادٍ، لا يكونُ نقضًا، إذ بيانُ وجود الأمرِ بدونها لا يقتضي وجودَ الإرادةِ بدونهِ، إذ لا يلزمُ من وجودِ اللازمِ بدونِ الملزومِ وجودُ الملزومِ بدونِ اللازمِ، فاعرفهِ.

ومن ذهبَ إلى أنها تلازم الفعلِ قالَ: إنَّ الكفرَ والمعصيةَ مرادُ اللهِ تعالى، فكلُّ مفعولٍ مرادٌ عندهم، وينعكسُ بعكسِ النَّقيضُ إلى قولنا: كلُّ ما ليسَ بمرادٍ ليسَ بمفعولٍ، فعلى هذا لا يكونُ المعدومُ مرادًا؛ لأنهُ ليسَ بمفعولٍ. ولذا رتَّبَ المصنِّفُ رحمه الله قوله بالفاءِ حيثُ قالَ: **(فلا تتعلَّقُ)**.

---

(١) ينظر: طوالع الأنوار من مطالع الأنظار (ص١٢٠).

وذهبَ بعض أصحابنا إلى أنَّ المعدومَ يتعلَّقُ بالإرادةِ؛ لأنَّ الإرادةَ لتخصيصِ أحدِ الجائزينِ، وما جازَ عليهِ الوجودُ والعدمُ لا يتخصَّصُ أحدهما إلَّا بإرادةٍ، وفيهِ بحثٌ لأنَّ ما تعلَّقَ بالإرادةِ لا بدَّ وأنْ يكونَ حادثًا، والمعدومُ أزليٌّ، وما كانَ أزليًّا لا يتصوَّرُ تعلُّقهُ بشيءٍ آخرِ، ويؤيِّدُ ما ذكرنا قوله ﷺ: (ما شاءَ الله كانَ وما لم يشأ لم يكنْ)[1]، فإنّهُ صريحٌ إنَّ ما لمْ يشأ لم يكنْ، ولو كانَ المعدومُ مرادًا لكانَ من حقِّ الكلامِ أنْ يقولَ: ما شاءَ أنْ لا يكون لم يكنْ.

قوله: (**وثبتَ بهِ مسألةُ الهدى... إلخ**) هذا أيضًا فرعُ مسألةِ خلقِ الأفعالِ؛ لأنَّ من قالَ: إنَّ للعبدِ ليسَ إيجاد وقدرة، كأهلِ السُّنةِ والجماعةِ رضوانُ اللهِ عليهم أجمعين، ذهبَ إلى أنَّ الهدى من اللهِ تعالى خلقُ الاهتداء في العبدِ، والإضلالُ خلقُ الضَّلالِ فيهِ، ومَن زعمَ أنَّ العبدَ قادرٌ على الإيجادِ والخلقِ كأهلِ الاعتزالِ ذهبَ إلى أنَّ الهدى من اللهِ تعالى بيانُ طريقِ الصَّوابِ لا تخليقِ الاهتداءِ، والإضلالِ منهُ تعالى تسميةَ العبدِ ضالًّا عندَ خَلْقِ العبدِ الضّلالةَ في نفسهِ، لأنهم لمَّا لم يجوِّزوا أنْ تكونَ أفعالُ العبدِ مخلوقةً له، لم يكن الاهتداءُ والإضلالُ بتخليقهِ وإيجادهِ، فما أضيفَ إليهِ من الهدى والإضلالِ والإزاغة كقولهِ ﴿أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصف: ٥]، ﴿يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾ [المدثر: ٣١]، يكونُ باعتبارِ التَّسببِ.

وأهلُ الحقِّ أكّدوا أصلهم بالدَّليلِ النَّقلي وهوَ قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾ [القصص: ٥٦]، ولو كانَ الهدى بيانُ الطَّريقِ لما صحَّ هذا النّفيُ؛ لأنَّ النَّبيَ ﷺ كانَ يبيّنُ الطَّريقَ لعامّةِ الخلقِ لمن أحبَّ وأبغضَ، ولو كانَ الهدى بيانُ الطَّريقِ لكانَ نفيُ الهدى بهِ كذبًا، تعالى عن ذلكَ علوًّا كبيرًا.

---

(١) سبق تخريجه.

وكذا قوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣]، فلو كانَ الهدى من اللهِ بيانُ الطَّريقِ لما صحَّ إيتاءُ الهدى بالمشيئةِ؛ لأنَّ بيانَ الطَّريقِ عامٌّ في كلِّ نفس.

وكذا قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [النحل: ٩٣]، على أنَّهُ لو كانَ المرادُ من الإضلالِ تسميتهُ ضالًّا لتقيّدَ ذلكَ بمشيئةِ العبدِ، لا بمشيئةِ اللهِ؛ لأنَّ تسميتهُ ضالًّا إنّما يترتَّبُ على اختيارهِ الضَّلالِ وإيجادِه عندهم، فيكونُ ذلكَ مقيَّدًا بمشيئةِ العبدِ لا بمشيئةِ اللهِ تعالى.

ثمَّ لمَّا أقمنا الدّليلَ على أنَّ الهدى من اللهِ خلقُ الاهتداءِ، والإضلالِ خلقُ الضّلالِ، فلو أضيفَ إلى غيرهِ لكانَ بطريقِ المجازِ كقولهِ: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]، أي تبيّنَ وتدعو إليهِ، وكذا قوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الاسراء: ٩]، فإضافتهُ إلى كلِّ واحدٍ منهما أي من الرَّسولِ والقرآنِ لكونهِ سببًا للاهتداءِ.

وكذا الإضلالِ كقولهِ تعالى: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ﴾ [النساء: ١١٩] ﴿وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ﴾ [الحجر: ٣٩]، وإنّما أضافه إلى الشّيطانِ لكونهُ سببًا.

وكذا قوله تعالى حكايةً عن ابراهيمَ عليهِ السَّلام: ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الْأَصْنَامَ ﴿٣٥﴾ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ﴾ [إبراهيم: ٣٥، ٣٦].

قوله: (وثبتَ أنَّ الأصلحَ... إلخ)، هذا أيضًا فرعُ مسألةِ خلقِ الأفعالِ، قالَ أهلُ الحقِّ: لا يجبُ على اللهِ شيءٌ من رعايةِ الأصلحِ ولا رعايةِ الصَّلاحِ في حقِّ العبادِ، بل لهُ أنْ يفعلَ لعبيدهِ ما شاءَ سواءً كانَ لهم فيهِ مصلحةٌ أو لا.

والدَّليلُ عليهِ ما مرّ في خلقِ الأفعالِ من الدَّلائلِ العقليَّةِ والنَّقليَّةِ، لأنَّهُ

لما ثبتَ بها أنَّ خالقها هوَ الله تعالى ثبتَ أنَّ الكفرَ والمعصيةَ بتخليقِ اللهِ تعالى وتكوينهِ، وذلكَ شرٌّ لهم وليسَ لهم فيهِ مصلحة.

وقالتْ عامّةُ المعتزلة: إنَّ ما هوَ الأصلحُ للعبدِ واجبٌ على اللهِ أنْ يفعلَ ويعطيه، ولا يجوزُ أنْ يكونَ في مقدورِ اللهِ لطفٌ فيهِ صلاحُ العبدِ ولا يعطيه ذلكَ، فعندهم يبعدُ من حكمتهِ أنْ يعطى محمدًا ﷺ شيئًا يمنعُ مثلَ ذلكَ عن أبي جهلٍ.

واستدلُّوا عليهِ بأنّهُ لو لمْ يفعلْ ما هوَ الأصلحُ للعبدِ مع أنّهُ لا يتضرَّرُ بهِ لو فعلَ والعبدُ ينتفعُ بهِ ولو لمْ يفعلْ لما انتفعَ بهِ ولتضرَّرَ بهِ لكانَ بخيلًا، ولأنهُ لو خصَّ بعضَ عبيدهِ بما يمنعُ عن غيرهِ لكانَ ذلكَ ميلاً وجوراً.

وعندَ أهلِ السُّنة: في مقدورِ اللهِ لطفٌ لو فعلَ بالكفارِ لآمنوا، غيرَ أنّهُ لمْ يفعلْ ولو فعلَ كانَ متفضِّلًا، ولما لم يفعل كانَ عادلًا لا ظالمًا؛ لأنهُ تعالى ما منعَ حقًّا يستحقّهُ الغير.

وأشارَ المصنِّفُ إلى فسادِ مذهبِ المعتزلةِ بقولهِ: (**وهذا فاسدٌ لأنَّ الألوهيَّةَ تنافي الوجوبَ عليهِ**) إذ لو وجبَ عليهِ شيءٌ لا يخلو إمَّا أنْ يستوجبَ الذَّمَّ بتركِ الشّيءِ الواجبِ أو لا، فإنْ كانَ الأوَّلُ لم يتحقّق الوجوبُ، إذ الواجبُ ما يذمُّ تاركهُ.

وإنْ كانَ الثّاني كانَ ناقصًا في ذاتهِ مستكملًا بفعلِ ما وجبَ عليهِ، وهوَ محالٌ.

أو نقول: إنَّ الألوهيَّةَ تنافي الوجوبِ عليهِ؛ لأنهُ يفضي إلى أنْ يكونَ محجوجًا بالعبادِ، وهوَ من أماراتُ الحدثِ.

بيانه: أنَّ اللهَ لمّا خصَّ المؤمنينَ من عبادهِ بالأجرِ في الجنّةِ، وحرَمَ الأطفالَ الذينَ ماتوا في صغرهم، لا بدَّ أن يطالبوا ربَّهم بالأصلحِ عندكم فيقولونَ: يا ربنا لو أبقيتنا إلى وقتِ بلوغنا وكمالِ عقولنا في دارِ الدُّنيا، فنكتسبَ فيها من الطَّاعاتِ

حتَّى نستحقَّ بما يستحقُّهُ المؤمنونَ من عبادكَ، كانَ ذلكَ أصلحُ لنا، فماذا يقولُ الله تعالى لهؤلاءِ الأطفالِ؟

فلا جوابَ لهم على قياسِ زعمهم إلَّا أن يقولَ: إني علمتُ أنّكم لو بقيتم إلى مدّةِ البلوغِ كفرتم وارتدَّتْم عن الإيمانِ واستوجبتم الخلودَ في النِّيرانِ، فعلمتُ أنَّ الأصلحَ في حقِّكم الإماتة في الصِّغرِ فأمتّكم لهذا.

فحينئذٍ يصحُّ لجميعِ من ارتدَّ عن الإسلامِ أنْ يقولَ: يا ربنا إذا علمتَ منّا أنّا نرتدّ بعدَ البلوغِ ونستوجبُ بذلكَ الخلودَ في النَّارِ، لمَ لمْ تمتنا في صغرنا كما أمتَّ هؤلاءِ الصِّغارَ، فيصيرُ الرَّبُ محجوجًا بهم على زعمهم وهوَ محال، وهذا المحالُ إنّما لزمَ من الوجوبِ عليهِ، فيكونُ هوَ أيضًا محالًا.

أو نقول: لأنّهُ يؤدّي إلى إبطالِ مِنَّةِ اللهِ تعالى على عبادهِ بالهدايةِ والإرشادِ، لأنَّ مَن أعطى ما هوَ واجبٌ عليهِ لا تكونُ المِنَّةُ على مَن أعطاهُ، لأنّهُ قضى حقًّا يستحقّه، فيلزمُ من هذا أنْ لا يكونَ للهِ على محمّدٍ ﷺ زيادةُ مِنَّةٍ ونعمةٍ ليستْ تلكَ على أبي جهلٍ، إذ فعلَ بكلِّ واحدٍ ما في مقدورهِ من الأصلحِ، وفسادُ هذا ليسَ بمخفيّ على مَن لهُ أدنى لُبٍّ وعقلٍ حيثُ قالَ: ﴿بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيۡكُمۡ أَنۡ هَدَىٰكُمۡ لِلۡإِيمَٰنِ﴾ [الحجرات: ١٧].

أمَّا الجوابُ عن قولهم: منعُ ما لغيره إليهِ حاجةٌ من غيرِ أنْ ينتفعَ المانعُ بالمنعِ أو يتضرَّرُ بالإعطاء بخل.

فنقول: لا نسلّم ذلكَ، وإنّما يلزمُ البخلُ لو كانَ حقًّا واجبًا يستحقّهُ المحتاجُ، وقد بيّنا أنَّ أحدًا لا يستحقُّ على اللهِ شيئًا.



[فصل: تكليفُ ما لا يطاق]

قوله: (**فصل: تكليفُ ما لا يطاقُ... إلخ**) قالَ علماءُ الحنفيةِ رحمهم الله وتابعهم الغزاليُّ والمعتزلة: تكليفُ ما لا يطاقُ غيرَ جائزٍ، واستدلُّوا عليهِ بالعقلِ والنَّقلِ، أما العقل: فهوَ أنَّ فائدةَ الوجوبِ إمَّا الأداءُ كما هوَ مذهبُ المعتزلة، أو الابتلاء كما هو مذهبنا، ولا يتصوَّرُ الأداءُ والابتلاءُ في العاجزِ، أمَّا الأداءُ فظاهرٌ، وأمَّا الابتلاءُ فلأنّهُ إنّما يتصوَّرُ في أمرٍ لو أتى بهِ يثاب، ولو أمتنعَ يُعاقَبُ عليهِ، وذلكَ إنّما يتصوَّرُ في الممكنِ لا في الممتنعِ.

وأمَّا النَّقلُ فقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فإنّهُ صريحٌ في نفي تكليفِ ما لا يطاقُ، قوله: (**لقولهِ تعالى**) متعلقٌ بقولهِ: (**غيرَ جائزٍ**).

وقالَ أبو الحسنِ الأشعري: هوَ جائزٌ، واستدلَّ عليهِ بالعقلِ والنَّقلِ، أمَّا العقلُ فمن وجهين: الأوَّلُ: إنّهُ لو لمْ يجزْ لمْ يقعْ لكنّهُ وقعَ، لأنَّ الله تعالى أمرَ الكافرَ بالإيمانِ وعلمَ أنهُ لا يؤمن، فيمتنع أنَّ يؤمن لامتناعِ الجهلِ على اللهِ، فالإيمانُ منهُ محالٌ، إذ لو فرضنا وقوعهُ يلزمُ انقلابُ العلمِ جهلًا، وكلُّ ما لزمَ من فرض وقوعهِ محالٌ فهوَ محالٌ، فتكليفهُ إيّاهُ بالإيمانِ تكليف ما لا يطاق.

والثَّاني: إنّهُ تعالى أخبرَ عن عدمِ إيمانِ الكفّار بقولهِ: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦]، مع أنهم مأمورونَ بالإيمانِ، فيجبُ عدمُ إيمانهم لامتناعِ الكذبِ على اللهِ تعالى، والتَّقريبُ ظاهر.

وأمّا النّقلي فقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فلو لمْ يجزْ تكليفُ ما لا يطاق لم يكنْ للاستعاذة عنه معنىً، لأنَّ تحميلَ ما ليسَ في الوسعِ ممتنعٌ، والاستعاذة عمَّا يمتنعُ وقوعهُ عبثٌ، وقوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ٣١]، فإنّهُ تعالى طلبَ الإنباءَ منهم مع أنهم ليسوا بعالمين، وطلبُ الإنباء ممّن ليسَ بعالمٍ تكليفُ ما لا يطاق.

والجوابُ عن دليلِهِ العقلي: أمّا عن الأوّلِ فمن وجهين: الأوّلُ إنّهُ تعالى عالمٌ بأنّهُ لا يؤمنُ باختيارهِ مع أنّهُ قادرٌ عليهِ، ولا يلزمُ انقلابُ علمِ اللهِ تعالى جهلًا، لأنَّ الأمرَ بالفعلِ ليسَ لتحقيقِ المأمورِ بهِ بل لتقريرِ المعلومِ.

بيانه: إنَّ الله تعالى لما علمَ في الأزلِ أنَّ فرعونَ مثلًا يخالفُ أمرهُ ولا يؤمنُ باختيارهِ، بل يرتكبُ المنهيّ فيستحقُّ بذلكَ العذابَ الأليمَ والخلودَ في الجحيمِ، ولا يتحقّقُ هذا بدونَ الأمرِ وبدون النّهي، فاقتضت الحكمةُ بأنْ يأمرهُ بالإيمانِ وينهاهُ عن الكفرِ، ويريدُ أنْ لا يؤمنَ بل يكفرَ ليتحقّقَ ما علمَ كما علمَ.

ونظير هذا في الشّاهدِ عبدٌ لا يطيعُ مولاهُ ويخالفُ أمره، وهوَ يريدُ تعذيبهُ ويعلمُ أنهُ لو عذّبهُ يلومهُ النّاسُ على ذلكَ، فأرادَ أنْ يظهرَ على النّاسِ استحقاقَ عبدهُ التّعذيبَ، فإنّهُ يأمرهُ بحضرتهم ويريدُ أن يعصيهُ ليتحقّقَ علمهُ فيهِ، ويظهرُ عدلهُ في تعذيبهِ ويكونُ بهِ حكيمًا فكذا هذا، فظهرَ من هذا أنَّ الأمرَ للائتمارِ والطّاعةِ في حقِّ مَن علمَ منهُ أنهُ يأتمر ويطيعُ، ولإلزامِ الحجّةِ في حقِّ مَن علمَ منهُ أنهُ يعصي ويخالفُ أمره.

وكذا بعث الأنبياءَ في حقِّ مَن علمَ أنهُ يصدّقهُ للاهتداء، وفي حقِّ مَن علمَ أنّهُ يكذّبهُ لإلزامِ الحجّةِ والابتلاءِ، وكذا قالَ مشايخنا رحمهم الله إنَّ قولَ مَن

يقولُ: فائدةُ الوجوبُ هو الأداء، راجعٌ إلى أصولِ المعتزلةِ اللَّهم إلَّا أنْ يرادَ بهِ في حقِّ مَن علمَ منهُ الأداءُ، وأمَّا عندنا: فراجعٌ إلى الابتلاءِ. هذا ما وعدنا في بحثِ تعلّقِ الإرادةِ تعلّق الأفعالِ.

والثَّاني: أنَّ امتناعَ الإيمانِ تابعٌ لعلمهِ تعالى، وعلمهُ تابعٌ لعدم الإيمانِ لأنَّ العلمَ تابعٌ للمعلومِ، وعدمُ الإيمانِ تابعٌ للقدرةِ، فيكونُ امتناعُ الإيمانِ تابعًا للقدرةِ، وامتناعُ الشّيءِ بالقدرةِ لا ينافيها، بل يحقّقها فيكونُ التّكليفُ للقادرِ لا للعاجزِ.

وأمّا عن الثّاني من العقلي: فهوَ بعينِ ما مرَّ؛ لأنَّ الإخبارَ بعدمِ إيمانهم باختيارهم لتحقّقِ علمهِ تعالى بهِ، وهوَ لا ينافي قدرتهم على الإيمانِ بالاختيارِ، ولأنَّ امتناعَ إيمانهم تابعٌ لخبرةِ المطابق للمخبَر عنه، وهوَ عدمُ إيمانهم، وخبره المطابق تابعٌ لعدمِ إيمانهم، وهوَ تابعٌ للقدرةِ، فما يكونُ تابعًا للخبرِ وهوَ وجوبُ عدمِ الإيمانِ يكونُ أيضًا تابعًا للقدرةِ، والوجوبِ التّابعُ للقدرةِ والإرادةِ لا ينافيها كما مرَّ.

والجوابُ عن النَّقلي: أمَّا عن الأوَّلِ فهوَ ما أشارَ إليهِ المصنِّفُ رحمه الله بقولهِ: (**وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا﴾... إلخ**) تقديرهُ أنْ يقالَ: لا نسلّم أنَّ الآيةَ تدلُّ على وقوعِ تكليفِ ما لا يطاق.

قوله: لأنَّ تحميلَ ما ليسَ في الوسعِ ممتنع. قلنا: ممنوعٌ؛ لجوازِ أنْ يلقى على أحدٍ جدارًا أو جبلًا وهوَ لا يطيقهُ تعذيبًا فيموتُ بهِ، نعم لو كلَّفهُ تحمُّلَ ما ليسَ في الوسعِ على معنى: أنَّهُ لو فعلَ يثابُ عليهِ، ولو امتنعَ يُعاقبُ عليهِ كانَ تكليفُ ما لا يطاق، لأنَّ التّكليفُ عبارةٌ عنهُ، والآيةُ تدلُّ على الاستعاذةِ عن

تحميلِ ما لا يطاق، لا عن تكليفهِ، فلا يكونُ حجّة.

وأمَّا عن الثَّاني: فأشارَ إليهِ أيضًا بقولهِ: (**وقوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِي﴾... إلخ**) تقريره: إنْ طلبَ الإنباء مع عدمِ علمهم إنما يكونُ تكليفًا أنْ لو كانَ الأمرُ هنا لتحقيق المأمورُ بهِ، وليسَ كذلكَ بل لإظهارِ عجزِ المخاطبِ.

ونظير هذا ما رويَ من أنَّ اللهَ تعالى أمرَ المصوّرينَ يومَ القيامةِ بإحياءِ الصُّورِ التي صوّروها في الدُّنيا[1]، مع أنهُ تعالى عالمٌ بأنهم لا يقدرونَ عليهِ، فالأمرُ عليهم بهِ ليس لتحقيقِ المأمورِ بهِ، بل لإظهارِ تعجيزهم فكذا في الآيةِ.



---

(١) حديث: (إنَّ أصْحابَ هذِه الصُّوَرِ يُعَذَّبُونَ يَومَ القِيامَةِ، ويُقالُ لهمْ: أحْيُوا ما خَلَقْتُمْ). صحيح البخاري (٧٥٥٧).

[فصلُ: الحرامُ رزق]

قوله: (**فصلُ: الحرامُ رزقٌ... إلخ**)، قالَ أهلُ السُّنةِ والجماعةِ: الحرامُ رزق.

وذهبَ المعتزلةُ إلى أنّهُ ليسَ برزقٍ، فعلى قولهم يجوزُ أنْ يأكلَ العبدُ رزقَ غيرهِ ويأكلَ غيرهُ رزقهُ، بخلاف ما ذهبنا إليه، فإنّه لا يتصوّر أن يأكل أحد رزق غيره ولا غيره رزقه، وهذا بناءً على أصلٍ مختلفٍ بينَ أهلِ السُّنةِ والجماعةِ وبينهم وهوَ: أنَّ الرّزقَ اسمٌ للمِلكِ خاصّةً عندهم، فيجوزُ حينئذٍ أنْ يأكلَ أحدٌ ما هوَ مِلكَ غيرهِ، والحرامُ ليسَ بملكٍ فكانَ آكِلًا رزق غيرهِ، لأنَّ الحرامَ لا يكونُ مِلكًا.

وعندَ أهلِ السُّنّةِ والجماعةِ اسمُ للغذاء، فما قدّر الله تعالى أنْ يكونَ غذاءً لشخصٍ لا يصيرُ غذاءً لغيرهِ، لأنَّ الخلفَ في تقديرهِ ممتنعٌ، فجازَ أنْ يقدِّرَ الله تعالى لشخصٍ أن يتغذّى بالحلالِ والحرامِ، فلما يتغذّى بالحرامِ فكانَ ذلكَ الحرامُ رزقه.

قوله: (**ولو كانَ... إلخ**) هذا إشارةٌ إلى بيانِ فسادِ قولهم، تقريره: إنَّ الرّزقَ لو كانَ عبارةٌ عن الملكِ كما زعموا دونَ ما يتغذّى، لكانَ الله غيرَ رازقٍ لما لا يتصوَّرُ ثبوتُ المُلكِ له كالدّوابِ مثلًا، لكن التّالي منتفٍ لقولهِ تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾ [هود: ٦]، ولأنّهُ تعالى وعدَ أنْ يوصلَ إلى كلِّ دابةٍ رزقها، ولا يتصوَّرُ لها الملكَ، فلمَ يأكلُ جميعَ الدّوابِ رزق اللهِ تعالى عندَ الخصمِ، فوقعَ الخلف في خبره، على أنهُ يجوزُ أنْ يأكلَ إنسانٌ حرامًا مدّةً

كثرة، ويستحيلُ أنْ يقالَ: إنّهُ لم يأكلْ رزقَ اللهِ في هذهِ المدّةِ ولم يَفِ الله بوعدهِ في إيصالِ الرِّزقِ إليهِ.

۞ ۞ ۞



[فصل: الإيمانُ باللهِ واجبٌ والكفرُ بهِ حرام]

قوله: (فصل: الإيمانُ باللهِ تعالى... إلخ) اتّفق الأمّة على أنّ الإيمان بالله تعالى واجب والكفر به حرام، ولكن اختلفوا فيما بينهم إنّ وجوبهُ بالعقلِ أم بالسَّمعِ.

واختلفوا أيضًا إنهُ هل يعرفُ حسنُ الإيمانِ والشُّكرِ للهِ، وقبح الكفرِ بالعقلِ أم لا.

وثمرةُ الخلافِ إنّما تظهرُ في حقّ من لمْ تبلغهُ الدّعوة أصلًا ونشأ على شاهقِ جبلٍ ولمْ يؤمنْ باللهِ وماتَ هل يعذرُ في ذلكَ أم لا؟

زعمت الملْحدةُ والرّوافضُ والمشبّهةُ والخوارج: لا يجبُ بالعقلِ شيءٌ ولا يعرفُ بهِ حسنُ الإيمانِ وقبحُ الكفرِ، وإنما يعرفُ ذلكَ بالشَّرعِ.

وقالت المعتزلة: العقلُ يوجبُ الإيمانَ وشكرَ المنعمِ ويعرفُ بذاتهِ حسنَ الأشياءِ، واختلفَ فيما بينهم أيضًا أنَّ الحسنَ والقبحَ لذاتِ الفعلِ أو لا؟

ذهبتْ قدماؤهم إلى أنّهما للذّاتِ كالصّدقِ والكذبِ فإنَّ حُسنَ الصّدقِ لذاتهِ، وقبح الكذب لذاته.

وقالَ أواخرهم: إنهما لصفته فإنَّ حسنَ الصدقِ مثلًا لكونهِ نافعًا وقبح الكذبِ لكونهِ ضارًّا، لأنَّ الصِّدقَ إذا كانَ مؤدّيًا إلى الفسادِ كالقتلِ مثلًا يكونُ

قبيحًا، والكذبُ إذا كانَ مفضيًا إلى الصَّلاحِ كنجاةِ معصومٍ مثلًا كانَ حَسنًا، فعلمَ أنهما للصّفة.

وقالَ أصحابنا رحمهم الله: العقلُ آلةٌ لمعرفةِ المعقولاتِ، كما أنَّ السَّمعَ آلةٌ لمعرفةِ المسموعاتِ، فيُعْرَفُ بِهِ حسنُ بعضِ الأشياءِ وقبحُ بعضها، ووجوبِ بعضِ الأفعالِ وحرمةِ بعضها.

والفرقُ بينَ قولِ أصحابنا وقولِ المعتزلةِ: إنهم يقولونَ العقلُ موجبٌ لذاتِهِ، كما يقولونَ إنَّ العبدَ موجدٌ لذاتِهِ، وعندنا العقلُ آلةٌ للمعرفةِ، والموجبُ هوَ الله تعالى لكنْ بواسطةِ العقلِ، كما أنَّ الرَّسولَ معرّفٌ للوجوبِ، والموجبُ حقيقةً هوَ الله تعالى، لكنْ بواسطةِ الرَّسولِ.

وإذا تقرَّرَ هذا فنقولُ: وجوبُ الإيمانِ بالعقلِ مرويٌّ عن سراجِ الأمّةِ أبي حنيفةَ رحمه الله حيثُ ذكرَ الحاكمَ الشهيد[1] في «المنتقى»[2] عن أبي يوسفَ عن أبي حنيفةَ ﷺ إنهُ قالَ: (لا عذرَ لأحدٍ في الجهلِ بخالقهِ لما يرى من خلقِ السَّمواتِ والأرضِ وخلقِ نفسهِ وسائرِ خلقِ اللهِ، وأمَّا في أحكامِ الشَّرَّائعِ فمعذورٌ

---

(١) هو: محمد بن محمد بن أحمد، أبو الفضل المروزي السلمي البلخي، الشهير بالحاكم الشهيد (الحاكِم المَرْوَزي): قاض وزير. كان عالم (مرو) وإمام الحنفية في عصره. ولي قضاء بخارى. ثم ولاه الأمير الحميد (صاحب خراسان) وزارته. وقتل شهيدا في الريّ. من كتبه (الكافي) و(المنتقى) كلاهما في فروع الحنفية. (ت ٣٣٤هـ). الأعلام (٧/ ١٨).

(٢) (المنتقى) في فروع الحنفية، للحاكم الشهيد أبي الفضل: محمد بن محمد بن أحمد. المقتول شهيداً سنة ٣٣٤هـ وفيه (نوادر من المذهب)، قال الحاكم: نظرت في ثلاثمائة جزء مؤلف، مثل (الأمالي) و(النوادر)، حتى انتقيت كتاب (المنتقى). وهو مفقود، كما في كشف الظنون (٢/ ١٨٥٢).

حتَّى تقومَ عليهِ الحجَّةُ)[1] ورويَ أنهُ قالَ: (لو لمْ يبعث الله رسولاً لوجبَ على الخلقِ معرفتهُ بعقولهم)[2].

قالَ المصنِّفُ رحمه الله في شرحهِ: (وعليهِ مشايخنا من أهلِ السُّنةِ والجماعةِ حتَّى قالَ الشَّيخُ الإمامُ أبو منصور رحمه الله في الصَّبي العاقلِ: إنهُ يجبُ عليهِ معرفةُ اللهِ تعالى وهوَ قولُ كثيرٍ من مشايخنا؛ لأنَّ علَّةَ الوجوبِ العقل، فلمَّا كانَ الصَّبيُّ عاقلًا كانَ كالبالغِ في وجوبِ الإيمانِ عليهِ، كما أنّهُ لو أسلمَ كانَ إسلامهُ صحيحًا بالاتِّفاقِ، وإنّما التَّفاوتُ بينهما في ضعفِ البُنْيَةِ وقوَّتها، فلا جرمَ يفترقانِ في عملِ الأركانِ، لا فيما يتعلَّقُ بالجنانِ.

وقالَ كثيرٌ من مشايخنا: لا يجبُ على الصَّبيِّ شيءٌ قبلَ البلوغِ لعمومِ قولهِ ﷺ: «رُفعَ القلمُ عن ثلاثٍ: عن الصَّبي حتَّى يحتلمَ»[3] الحديثُ، وحملَ الشَّيخُ أبو منصور الحديثَ على الشَّرائعِ)[4].

فإذا عرفتَ هذا فينبغي لكَ أن تعلمَ أنَّ معنى قولَ مشايخنا: إنَّ الإيمانَ باللهِ واجبٌ بالعقلِ والكفرُ بهِ حرامٌ بالعقلِ: أنَّ العقلَ كافٍ في معرفةِ اللهِ تعالى، ومستقلٌّ

---

(١) في نوادر أبي يوسف رواية ابن سماعة عن أبي حنيفة، هكذا ذكر الحاكم الشهيد في كتاب (المنتقى)، والكرخي في (مختصره) وهو مشهور من مذهب أبي حنيفة. ينظر: تلخيص الأدلة (ص١٣٤). والأجناس للناطفي (١/ ٤٤٦). وعقيدة أبي اليسر البزدوي (ص٢١٤).

(٢) ينظر: العالم والمتعلم (ص٣٩٩) ضمن كتاب مجموع كتب ورسائل الإمام الأعظم.

(٣) حديث: (رُفِعَ القلمُ عن ثلاثةٍ: عنِ الصَّبيِّ حتّى يحتلمَ، وعنِ النّائمِ حتّى يستيقظَ، وعنِ المجنونِ حتّى يفيقَ)، أخرجه أبو داود (٤٣٩٨)، والنسائي (٣٤٣٢)، وابن ماجه (٢٠٤١)، وأحمد (٢٤٧٣٨).

(٤) الاعتماد (ص٣٦٤-٣٦٦).

بإدراكِ الأمورِ الإلهيَّةِ، ولا يحتاجُ إلى معلِّمٍ لأنّه مستبدٌّ في معرفةِ المعقولاتِ بخلافِ السَّمعِ والبصرِ وغيرهما؛ لأنّها محتاجةٌ إليهِ، فلو نظرَ وراعى شرائطهُ حصلَ لهُ اليقين، كما إنَّ الإنسانَ العاقلَ متى نظرَ في أنَّ العالمَ ممكنٌ على معنى نسبة الوجودِ والعدمِ إليهِ على السَّويَّة، ونظرَ في أنَّ كلَّ ما هذا شأنه فهوَ محتاجٌ إلى مؤثِّرٍ، حصلَ لهُ العلمُ قطعًا بأنَّ لهُ مؤثّرًا وفاعلاً، ثمَّ إذا نظرَ في أنَّ ذلكَ المؤثّر واجبُ الوجودِ متّصفٌ بصفاتِ الكمالِ كما يُملى عليكَ[1]، علمَ أنَّ العالم له صانعٌ واجبُ الوجودِ متّصفٌ بصفاتِ الكمالِ والجلالِ.

وكذا الكلامُ في وجوبِ الشُّكرِ؛ لأنّهُ إظهارُ النّعمةِ من المنعمِ، فإذا علِمَ أنَّ الكلَّ من اللهِ يَحْرُمُ عليهِ الكفران، يعني: أن يمنعهُ عقلهُ منْ أنْ يدَّعي ذلكَ لغيرِ اللهِ، أو يشركَ فيهِ أحدًا مع اللهِ، ومتى ما علِمَ ما ذُكِرَ تيقَّنَ لهُ حسنُ الإيمانِ وقبحُ الكفرِ، فثبتَ من هذا أنَّ حسنَ بعضِ الأشياءِ وقبحها يُعرفُ بالعقلِ، وأيضًا حسنُ الصِّدقِ النَّافعِ وقبحِ الكذبِ الضَّارِّ بديهيٌّ غيرِ مُستفادٍ من شرعٍ، بدليلِ حصولِ العلمِ بهِ لمنكري الشَّرائعِ.

قوله: (**قالَ الأشعريُّ... إلخ**) ذهبَ الأشعريُّ إلى أنهُ لا يجبُ الإيمانُ باللهِ بالعقلِ ولا يحرمُ الكفرُ بالعقلِ، ولكنْ يجوزُ أنْ يُعرفَ حسنُ بعضِ الأشياءِ وقبحها، فعندَه جميعِ الأحكامِ المتعلّقةِ بالتّكليفِ من الإيمانِ وغيرهِ متلقّاةٌ من جهةِ السَّمعِ.

واستدلَّ عليهِ بقولهِ تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، ووجهُ الاستدلالِ بهِ: أنّهُ لو وجبَ الإيمانُ عقلًا، لوجبَ قبلَ البعثةِ، ولو وجبَ

---

(١) ج: عليكم.

قبل البعثة لوجب أنْ يعاقبَ على التَّركِ، لكنّ اللّازمُ وهوَ العقابُ قبلَ البعثةِ منتفٍ لقولهِ تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ فينتفي ملزومة[1] وهوَ الوجوبُ عقْلًا، فظهرَ منه أنَّ الوجوبَ ليسَ إلَّا من الشَّرعِ، فلا يجبُ الشُّكرُ أيضًا عقلًا، لأنَّهُ متفرّعٌ على معرفةِ المنعمِ عقلًا وهوَ غيرَ واجبٍ لما مرَّ.

أجيب: بأنَّ الآيةَ محمولةٌ على الشَّرائعِ وهوَ ظاهر، هذا جُلُّ ما في الكتابِ.

وأمَّا ما نقلَ عنهُ في الكتبِ الكلاميةِ كـ «الطوالعِ» و«الصَّحائفِ» وغيرهما فهوَ على خلافِ ما ذكرهُ المصنِّفُ، إذ يفهم أنهُ لو كانَ المرادُ بالحسنِ ما يتعلَّقُ بهِ الثَّوابُ في الآجلِ كالصَّلاةِ، وبالقبحِ ما يتعلَّقُ بهِ العقابُ في العاجلِ كالزِّنا لا مجالَ للعقلِ في إدراكِ هذا فلا يجبُ بهِ.

أمَّا إنْ كانَ المرادُ بالحسنِ ما يكونُ صفةَ كمالٍ كالعلمِ، أو يكونُ ملائمًا للطَّبعِ كاللّذةِ، وبالقبحِ ما يكونُ صفةَ نقصٍ كالجهلِ، أو ما يكونُ منافرًا للطَّبعِ كالألمِ فلا خلافَ في كونهما عقليين.

ونحنَ أيضًا لا ننكرُ أنَّ ما يتعلَّقُ بهِ الثَّوابُ أو العقابُ في الآجلِ لا مجالَ للعقلِ فيهِ، فأينَ الخلاف[2].

❁ ❁ ❁

---

(١) ج: ملازمه.

(٢) بل الخلاف إنما هو في الحمد والذّم عاجلًا، قال صدر الشريعة في (تعديل مباحث علم الكلام): (... بل المُختلفُ فِيْه بمَعنَى الحمدِ والذّمّ عاجلاً. ثُمّ كَوْنهما بمعْنى الكَمالِ والنُّقصانِ عَقلِيين اتّفاقاً، يُوجِب الاعْتِرافَ بِمَعنَى الحمدِ والذّمِّ؛ لأنّ كلَّ ما هوَ كَمالٌ أو نُقصانٌ عَقلاً يُحمَدُ أو يُذَمُّ عَقلاً، فالاعْترافُ بذلك وإنْكارُ هذا بعِيدٌ عن الحقِّ).



[ماهيّةِ الإيمان]

قوله: (**والإيمانُ عبارةٌ... إلخ**) هذا إشارةٌ إلى ماهيّةِ الإيمانِ، والأولى أنْ يذكرهُ أوّلًا؛ لأنَّ ماهيّةَ الشّيءِ مقدّمةٌ على هلّيّتهِ المركّبةِ؛ لأنَّ العلمَ بوجودِ ماهيّةِ الشّيءِ متقدّمٌ على العلمِ بثبوتِ صفةً لهُ، فيكونُ السُّؤالُ عن ماهيّةِ المسمَّى متقدمًا على السُّؤالِ عن ثبوتِ صفةٍ لذلكَ المسمَّى.

ثمَّ اختلفوا في ماهيّةِ الإيمانِ قالَ المحقّقونَ من أصحابنا: إنَّ الإيمانَ هوَ التَّصديقُ بالقلبِ، وهوَ أنْ يصدِّقَ الرَّسولَ فيما جاءَ بهِ من عندِ اللهِ، لكنَّ الإقرارَ باللّسانِ شرطُ إجراءِ الأحكامِ في الدُّنيا، حتَّى أنَّ مَن صدّقَ بقلبهِ ولم يقرْ بلسانهُ فهوَ مؤمنٌ عندِ اللهِ لوجودِ التَّصديقِ، غيرَ مؤمنٍ في حقِّ أحكامِ الدُّنيا لعدمِ الإقرارِ باللسانِ.

كما أنَّ المنافقَ لما وُجِدَ منهُ الإقرارُ دونَ التَّصديقِ فهوَ على عكسِ هذا، يعني يكونُ مؤمنًا في حقِّ أحكامِ الدُّنيا كافرًا عندَ اللهِ، وهذا القولُ مرويٌّ عن سراجِ الأمةِ أبي حنيفةَ أفاضَ الله عليهِ سجالَ غفرانهِ، وهوَ اختيارُ الشَّيخِ أبي منصور، وأصحُّ الرّوايتين عن الأشعري[1].

وإنما قلنا: إنّه عبارةٌ عن تصديقٍ مخصوصٍ، لأنَّ الإيمانَ في اللُّغةِ عبارةٌ

---

(١) ينظر: (العالم والمتعلم) (ص٣٦٤). ضمن مجموع كتب ورسائل ووصايا الإمام الأعظم.

عن التَّصديقِ فحسبُ، كما قالَ تعالى خبرًا عن أخوةِ يوسف: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧]، أي بمصدّق[1]، ولما كانَ عبارة في اللغةِ عنهُ، وجبَ أنْ يكونَ في الشَّرعِ كذا، إذ لو لم يكنْ فيهِ كذا لما خاطبَ الله تعالى بلسانهم، لكن ذلكَ باطلٌ لقولهِ تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤].

ولأنَّ النبيَ ﷺ لما سألهُ جبريلُ عن الإيمانِ ما أجابَ عنهُ إلّا بالتَّصديقِ حيثُ قالَ: (الإيمانُ أنْ تؤمنَ باللهِ وملائكتهِ وكتبهِ ورسلهِ واليوم الآخرِ وتؤمنَ بالقدرِ خيرهِ وشرِّهِ)[2]، ولو كانَ الإيمانُ وراءَ التَّصديقِ لكانَ تفسيرهُ ﷺ إيّاهُ خطأً.

وقالَ مالكٌ والشَّافعيُ وجميعُ أهلِ الحديثِ: إنّهُ هوَ التَّصديقُ بالقلبِ والإقرارُ باللسانِ والعملُ بالأركانِ.

وأشارَ المصنِّفُ إلى فسادِ هذا القولِ بقولهِ: **(والأعمالُ ليستْ من الإيمانِ... إلخ)** واستدلَّ على أنّها غيرَ داخلةٍ في مفهومِ الإيمانِ بوجهين:

أحدهما: أنَّ اللهَ تعالى عطفَ الأعمالَ على الإيمانِ حيثُ قالَ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الكهف: ١٠٧]، ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [النور: ٦٢]، ﴿وَتُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ﴾ [الصف: ١١]، ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [التوبة: ١٨]، إلى غيرِ ذلكَ من الآياتِ، والعطفُ يقتضي المغايرةَ بينَ المعطوفِ والمعطوفِ عليهِ.

---

(١) ينظر: التيسير في التفسير «تفسير أبو حفص النسفي» (ت٥٣٧هـ). (٨/ ٣٤٤).

(٢) ينظر: الآثار للإمام محمد بن الحسن (٣٨٤)، «مسند أبي حنيفة» رواية الحَصكَفي رقم (١، ٢)، ورواية الحَارثي رقم (٧٧٧)، رواه في: «صحيح البخاري» الإيمان (٣٧)، و«صحيح مسلم» الإيمان (١)، و«سنن أبي داوود» السُّنّة (١٦)، و«سنن التّرمذي» الإيمان (٤)، و«سنن النّسائي» الإيمان (٥ ـ ٦).

قوله: (في غيرِ موضعٍ) أي: في غير موضعٍ واحدٍ، بمعنى: لا ينحصرُ عطفهُ على موضعٍ واحدٍ بلْ عطفهُ عليهِ في مواضعَ.

والثَّاني: أنَّ الإيمانَ شرطٌ لجوازِ الأعمالِ لقولهِ تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [طه: ١١٢]، ولا شكَّ أنَّ الشَّرطَ يغايرُ المشروطَ، فثبتَ أنَّ الأعمالَ غيرَ داخلةٍ في مفهومِ الإيمانِ.

وأيضًا أنَّ اللهَ تعالى خاطبَ باسمِ الإيمانِ، ثمَّ أوجبَ الأعمالَ حيثُ قالَ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ [البقرة: ١٧٨]، وقال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وهذا دليلُ التَّغايرِ وقصرَ اسمَ الإيمانِ على التَّصديقِ.

وأيضًا صحّةَ إيمانِ الصَّحابةِ رضوانُ اللهِ عليهم أجمعين قبلَ شرعِ الصَّلاةِ والصَّومِ والزَّكاةِ والحجِّ وغيرَ ذلكَ من الأعمالِ الصَّالحةِ دليلٌ على ما ذهبنا إليهِ.

فإنْ قيلَ: إنَّ فعلهُ الواجباتِ هوَ الدّين لقولهِ تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥]، فقوله: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ راجعٌ إلى ما تقدَّمَ، فيجب أن يكون كلّ ما تقدّم دينًا، والدِّينُ هوَ الإسلامُ لقولهِ تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، والإسلامُ هوَ الإيمان لما سنذكر، فلزم أنّ فعل الواجبات هو الإيمان.

أجيب: بأنَّ ذلكَ هوَ موضوعٌ لأنَّ يشار به إلى مفردٍ مذكّرٍ فلا يرجعُ إلى جميعِ ذلك ما تقدَّمَ، فلا بدَّ من إضمارهم شيئًا آخرَ وهوَ أنْ يقولوا: ذلكَ الذي أمرتم بهِ دينُ القيّمةِ، فإذا احتيجَ إلى الإضمارِ فما يضمرُ وهوَ الإخلاصُ أو التَّديّنُ أولى من إضمارهم؛ لأنّهُ إذا تعارضا الإضماران فلا بدَّ من التَّرجيحِ، وهوَ معنا؛ لأنَّ إضمارنا لا يؤدّي إلى تغييرِ اللّغةِ وإضمارهم يؤدّي إلى ذلكَ، فما ذكرنا

أولى، على أنّهُ يجوزُ أنْ يقالَ: راجعٌ إلى الدِّينِ المذكورِ.

وقولـه: (**وقولـه تعالى... إلخ**) ذهبت الكراميَّة إلى أنَّ الإيمانَ هوَ الإقرارُ المجرّد لأنـهُ يـدورُ معهُ وجودًا وعدمًا، لأنـهُ إذا وجدَ الإقرارُ يحكـمِ بإيمانهِ وإذا انتفى يحكـمُ بكفرهِ، فثبتَ أنّه هوَ.

وهوَ أعني: قولهم باطلٌ لأنَّ قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]، وقوله: ﴿كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، يدلُّ على محلَّ الإيمانِ لا اللّسان.

والذي يؤكّد قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨]، فإنّه تعالى نفى الإيمانَ عمّن أقرَّ باللسانِ وحده.

قوله: (**وإذا ثبتَ... إلخ**) اختلف في أنَّ الإيمانَ هل يقبلُ الزِّيادة والنّقصانِ أم لا، فمَن ذهبَ إلى أنَّ الأعمالَ الصَّالحةَ داخلةٌ في مفهومهِ، زعمَ أنّهُ يقبلُ الزِّيادةَ والنّقصانِ بانضمامِ الطّاعاتِ إليهِ، والنّقصانُ بارتكابِ المعاصي والمناهي.

ومَن قـالَ إنّه تصديقٌ مخصوصٌ ذهبَ إلى أنه لا يقبلُ الزِّيادةَ والنّقصانِ؛ لأنَّ مسمّاهُ شيءٌ واحدٌ وهوَ: الاعتقادُ الجازمُ فيما جاءَ بهِ الرَّسول، فلا يتطرّقُ إليـهِ الزِّيادةُ والنّقصان.

هذا جلُّ ما في الكتابِ وفيه بحث؛ لأنَّ الاعتقادَ الجازمَ قابلٌ للشّدَّةِ والضّعفِ، لأنَّ الاعتقادَ بأجلى البديهياتِ كالعلمِ بوجودِ نفسهِ أقوى الاعتقاداتِ، ثمَّ الاعتقادُ بما هوَ دونهُ كقولنا: الواحدُ نصفُ الاثنين والكلُّ أعظمُ من الجزءِ، ثمَّ الاعتقادُ بأجلى النَّظرياتِ كوجودِ الصَّانعِ، ثمَّ الاعتقادُ بما هو دونه ككونهِ واحدًا، وعلى هذا إلى الأخفى، وإذا كانَ قابلًا لهما كانَ الزِّيادةُ والنّقصانُ باعتبارهما، كيفَ

وقد اختلفوا في إيمانِ المقلِّدِ واتفقوا في أنّهُ عاصٍ، فلو لمْ يكنْ في إيمانهِ نقصانٌ كانَ مساويًا لغيرهِ في الصِّحةِ وعدمِ العصيانِ.

ويعضدُه ما ذكرهُ الشَّيخُ محيي الدّين في «شرح صحيحِ مسلم»: (الأظهر أنّ نفس التّصديق يزيد بكثرة النّظر وتظاهر الأدلّة، ولهذا يكون إيمان الصّديقين أقوى من إيمان غيرهم، بحيث لا تعتريهم الشّبهة، ولا يتزلزل إيمانهم بعارض، ولا تَزال قلوبهم منشرحة، وإن اختلفت عليهم الأحوال، وأما غيرهم من المؤلّفة ومن قاربهم فليسوا كذلك، فهذا ممّا لا يمكن إنكاره)[1].

قوله: (**والزّيادة الواردة**) هذا جوابٌ عن سؤالٍ يَرِدُ على قولهِ: (**إنّه لا يزيدُ ولا ينقصُ**) توجيههُ أنْ يقالَ: ما ذكرت غيرَ صحيحٍ؛ لأنَّ اللهَ تعالى صرَّحَ في أنهُ قابلٌ لهما حيثُ قالَ: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢]، ﴿لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ [الفتح: ٤]، ﴿وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٢٢].

وتقريرُ الجوابِ أنْ يقالَ: إنَّا بيَّنا أنَّ الإيمانَ عبارةٌ عن تصديقِ العبدِ، وهوَ لا يتزايدُ في نفسهِ ولا نقصان لهُ إلَّا بالعدمِ، ولا زيادةَ إلَّا بانضمامِ مثله إليهِ، فلا زيادةَ إذن لهُ بانضمامِ الطّاعاتِ إليهِ، لأنها ليستْ بمثلٍ له، فيحتاجُ حينئذٍ بتأويلِ ما وردَ بخلافهِ وهوَ فيما نحنُ بصدد ما قيلَ: من أنَّ الزّيادةَ تحتملُ أنْ تكونَ من حيثُ تجدّد الأمثال، مثلهُ يتجدّد ويقومُ مقامهُ، فإنَّ بقاءَ الإيمانِ لا يتصوَّرُ إلَّا بهذا الطَّريقِ، لأنّهُ عرَضٌ وهوَ لا يبقى زمانين، فكانَ بقاؤهُ يتجدَّدُ أمثالهُ كسائرِ الأعراضِ.

ويحتمـلُ أنْ يكـونَ من حيثُ ثمرةُ الإيمـانِ، يعني: يكـونُ المـرادُ بزيادتهِ

---

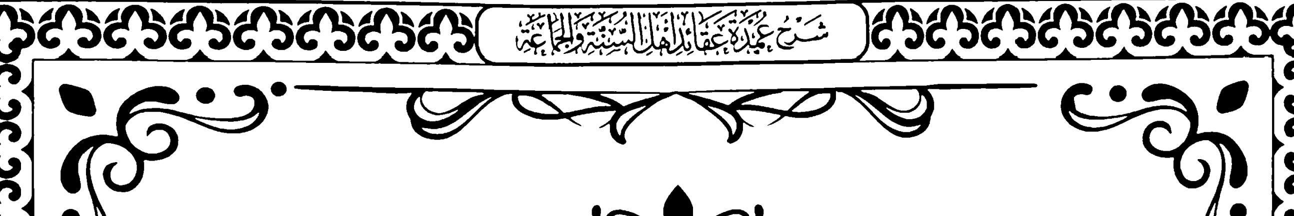
(١) ينظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (١/ ١٤٩).

زيادةَ ثمرةِ الإيمانِ وإشراقِ نورهِ وضيائهِ في القلوبِ بسببِ الأعمالِ الصَّالحةِ.

ويحتملُ أنْ يكونَ المرادُ الزّيادةُ من حيثُ التَّفصيلِ في كلِّ حكمٍ وفرضٍ يتجدّد في عصرِ النَّبي ﷺ، فإنّه ما من يومٍ إلَّا ويتجدَّدُ فرضٌ وتنزل آيةٌ ويظهرُ فيهِ حكمٌ لم يكنْ قبلَ ذلكَ، فيؤمنونَ بهِ على التَّفصيلِ فيزدادُ إيمانهم بالتَّفصيلِ مع إيمانهم بالجملة، فلا يزدادُ من حيثُ الإجمال، وهذا إنّما يتحقَّقُ في عصرِ النَّبي ﷺ، وأما في زماننا فلا، وهذا التأويلُ مرويٌّ عن ابن عباسَ وأبي حنيفةَ رضي الله عنهما(1).



(1) وهي رواية عن محمد بن الحسن كما في كتاب (الإيمان) لهشام بن عبد الله. ينظر: الاجناس (1/ 446).



[الإيمان مخلوق]

واعلمْ أنَّ الإيمانَ مخلوقٌ؛ لأنَّ العبدَ بجميعِ أفعالِهِ مخلوقٌ لما مرَّ، وما زعمَ البعضُ من أنهُ غير مخلوقٍ، ذاهبًا إلى أنهُ هوَ الهدايةُ والتَّوفيقُ، وهما غيرُ مخلوقين فكذا هوَ، فاسدٌ لأنَّ الإيمانَ مأمورٌ بهِ فيكونُ تحتَ قدرةِ العبدِ وما شأنهُ ذلكَ فهوَ مخلوقٌ، بخلافِ الهدايةِ فإنّهُ خلقَ الاهتداءَ في العبدِ فيكونُ صفةُ للهِ.



[عدم جواز الشّك في الإيمان]

قوله: (ثمَّ منْ قامَ بِهِ التَّصديقُ... إلخ) إذا عرفتَ مائيّةَ الإيمانِ وحقيقته، أرادَ أنْ يبيّنَ أنَّ الاستثناءَ بقولِهِ: إنْ شاءَ الله، لا يجوزُ، خلافًا لعبدِ اللهِ بن مسعودَ[1]

(١) ورد عن عبد الله بن مسعود ﷺ أنه رجع عن جواز الاستثناء في الإيمان. لحديث الحَارِث بن مَالك: (كَانَ مع معَاذ بنْ جبَل الْأَنْصَارِيّ، فَلَمَّا حَضَره الْمَوْت بَكَى، قَالَ معَاذ: «مَا يُبكيكَ يَا حَارِث؟ قَالَ: مَا يبكيني مَوتُك، قد عَلِمْت أنَّ الْآخِرَة خيرٌ لَكَ منَ الأولى، لَكِنْ مَنِ الْمعلِّم بعْدك؟ ويروى من الْعالم بعْدك؟ قَالَ: مهلاً وَعَلَيْك بِعَبْد الله بن مَسْعُود، فَقَالَ لَهُ: أوصِني، فَأَوْصَاهُ بِمَا شَاءَ الله، ثمَّ قَالَ: احذَر زلَّة الْعَالم، قَالَ: فَمَاتَ معَاذ، وَقدِم الْحَارِث الْكُوفَة إِلَى أَصْحَاب عبد الله بن مَسْعُود، فَنُودِيَ بِالصَّلَاةِ فَقَالَ الْحَارِث: قومُوا إلى هَذِه الدَّعْوَة، حقّـًا لكلّ مُؤمنٍ سَمعه أن يُجيبه، فنظَروا إليه وَقَالُوا: إنَّك لمُؤْمِن؟ قَالَ: نعم إِنِّي لمُؤْمِنٌ، فتغامَزوا بِهِ، فَلَمَّا خرج عبد الله، قيل لَهُ ذَلِك، فَقَالَ لِلْحَارِثِ مثل قَوْلهم، فَنكَّس الْحَارِث رَأسَه وَبكى، وَقَالَ: رحمَ الله معَاذاً، فَأُخبر بِهِ ابْن مَسْعُود فَقَالَ لَهُ: إِنَّك لمُؤْمِن؟ قَالَ: نعم إِنِّي لمؤمنٌ. قَالَ: فَتَقول إِنَّكَ منْ أهلِ الْجنَّة؟ قَالَ: رحِمَ الله معَاذاً، فَإِنَّهُ أوصاني أنْ أحذَرَ زلَّة الْعَالِم وَالْأَخذ بِحُكم الْمُنَافِق. قَالَ: فَهَلْ منْ زلَّة رَأَيت؟ قَالَ: نشدْتُكَ بالله، أَلَيْسَ النَّبِي ﷺ كَانَ وَالنَّاس يَوْمئِذٍ على ثَلَاث فرَق؛ مُؤمنٌ فِي السِّرّ وَالْعَلَانِيَة، وَكَافِرٌ فِي السِّرّ وَالْعَلَانِيَة، ومنافقٌ فِي السِّرّ وَمُؤمنٌ فِي الْعَلَانِيَة، فَمنْ أَي الثَّلَاث أنت؟ قَالَ: أَمَّا إِذا أنشدْتَني بِالله، فَإِنِّي مُؤمن فِي السِّرّ وَالْعَلَانِيَة، قَالَ: فَلمَ لمُتَني حَيْثُ قلت: إِنِّي لمُؤْمن؟ قَالَ: أجلْ هَذِه زلَّتي، فادْفنوها عَليّ، فرحم الله معَاذاً») ينظر: الفقه الأبسط (ص٣١٢). والطبراني في (مسند الشاميين) رقم (١٤٤٣)، ومصنف ابن ابي شيبة رقم (٣٠٣٣٥) و(٣٠٣٣٢)، ومسند أبي حنيفة رواية أبي نعيم (ص ٦٧)، وكشف الآثار الشريفة للحارثي (٣٦٧٤). وتاريخ دمشق (١١/ ٤٥٩).

وقوم من الصَّحابةِ والشَّافعيُ رحمهم الله.

لنا: إنه إذا اتَّصفَ بالإيمانِ كانَ مؤمنًا على القطعِ والثَّباتِ، فيكونُ مؤمنًا حقًّا كما قال: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾ [الأنفال: ٤]، فلا يصحُّ أنْ يقولَ: أنا مؤمنٌ إنْ شاءَ الله، كما لا يصحُّ أنْ يقالَ: أنا حيٌّ إنْ شاءَ الله، وأنا رجلٌ إنْ شاءَ الله؛ لأنَّ الاستثناءَ إنّما يصحُّ فيما يشكُّ في نبوّتهِ في الحالِ أو في معدومٍ على خطرِ الموجودِ، لا فيما هوَ ثابتٌ في الحالِ قطعًا، ولأنَّ قولَ القائلِ: أنا مؤمنٌ إنْ شاءَ الله، إثباتُ الإيمانِ على تقديرِ المشيئةِ لا في الواقعِ، فلا يلزمُ إيمانه في الواقعِ.

فإنْ قيلَ: ثبوتُ الشّيءِ على التّقديرِ لا ينافي ثبوتهُ في الواقعِ، فجازَ وقوعهُ في الواقعِ.

قلنا: سلَّمنا ذلكَ لكن لا يلزم، ولو لزم لا يكون من قوله إذ لا يدلُّ عليهِ والمعتبر[1] أن يكونَ كذلكَ.

فإنْ قلتَ: كلُّ شيءٍ من الإيمانِ وغيرهِ لا بدَّ وأنْ يكونَ على تقديرِ مشيئةِ اللهِ تعالى، فالتَّصريحُ بهِ تصريحٌ بما هوَ في الواقع.

قلنا: سلَّمنا ذلكَ، ولكن ما يكونُ على ذلكَ التَّقدير لا يجب أن يكون واقعًا، وإنّهم يثبتون الإيمان على ذلك التّقدير فلا يلزمُ منهُ الإثباتُ في الواقعِ، والمعتبر ذلكَ.

احتجَّ المجوّز بوجهين: أحدهما: إنّهُ للتَّبرُّكِ لا للشَّكِّ كقولهِ تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الفتح: ٢٧]، ولا يجوزُ أنْ يكونَ هناكَ للشكِّ

(١) أ: المعبر. ج: المخبر. والتّصحيح من السياق.

لامتناعهِ على اللهِ تعالى بل للتبرّك.

والثّاني: إنّهُ للشّكِّ لكن لا في الحالِ بل في العاقبةِ، لأنَّ الإيمانَ المُفيدَ هوَ الباقي عندَ الموتِ وكلُّ أحدٍ شاكٌ في ذلكَ.

أجيب عن الأوَّلِ: بأنَّ معنى: أنا مؤمنٌ إنْ شاءَ الله، حُكمٌ بثبوتِ الإيمانِ على تقديرِ المشيئةِ وهذا موجبٌ للشّكِّ، فلا يخلو حينئذٍ إمَّا أنْ يراد هذا المعنى عندَ إرادةِ التّبرُّكِ أو لا، والأوّلُ باطلٌ لفسادِ المعنى؛ لأنَّ المعنى حينئذٍ إنّا نشكُّ في إيماننا للتّبرُّكِ.

والثّاني: أيضًا فاسدٌ؛ لأنهُ حينئذٍ لا يعلّقُ الحكمَ على المشيئةِ والتّبرُّكِ، إنّما يكونُ إذا علّقَ على أنّه يوجبُ صرفه عمّا هوَ المفهومُ عنه في اللّغةِ والاستثناءُ في قولهِ تعالى: ﴿لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ﴾ واقعٌ على قولهِ: ﴿ءَامِنِينَ﴾ لا على قولهِ: ﴿لَتَدۡخُلُنَّ﴾، فكانَ الدُّخولُ موعودًا محقّقًا، والأمانُ عندَ ذلكَ موعودًا معلّقًا.

وعن الثّاني: بأنَّ الشّكَّ في الاستقبالِ يوجبُ ضعفَ الاعتقادِ في الحالِ، على أنَّ الشّكَّ في الإيمانِ كيفَ ما كانَ يوجبُ الكفرَ؛ لإطلاقِ قولهِ ﷺ: (مَن شكَّ في إيمانهِ فقد كفرَ)[1].

قوله: (**وإنْ كفرَ بعد ذلكَ... إلخ**) لما ثبتَ أنَّ الإيمانَ عبارةٌ عن التّصديقِ، ظهرَ أنَّ مَن كفرَ بعد ذلك لا يتبيَّنُ أنَّ المتّصفَ بهِ لم يكنْ مؤمنًا، أي: لا يتبيَّنُ بانعدامِ الإيمانِ وتبدّله بما يضادّه أنّهُ كانَ موحّداً، كمن كانَ قائمًا ثمَّ قعدَ لم يتبيَّنْ أنّهُ ما كانَ قائمًا؛ لأنّهُ لمَّا كانَ مؤمنًا في ذاتهِ حقيقةً كانَ في علمِ اللهِ أيضًا مؤمنًا؛

---

(١) تخريجه في كتاب (السّواد الأعظم) في (المسألة الرابعة والخمسون) [حَدَثُ الإمام حدث المقتدي].

لأنَّ اللهَ تعالى يعلمُ كلَّ شيءٍ كما هوَ في الحالِ، وإنْ كانَ يعلمُ أنهُ يتغيَّرُ عن تلكَ الحالةِ، كما أنّهُ يعلمُ الحيَّ حيًّا، وإنْ علمَ أنّهُ يموتُ بعدَ ذلكَ.

وبهذا ظهرَ فسادِ قول الأشعري: إنَّ العبرةَ للختْمِ فمن خُتِمَ لهُ بالإيمانِ لم يزلْ مؤمنًا ومن خُتِمَ لهُ بالكفرِ لم يزلْ كافرًا، فالسَّعيدُ سعيدٌ من الأزلِ والشَّقيُّ شقيٌ من الأزلِ لقولهِ ﷺ: (السَّعيدُ مَن سعدَ في بطنِ أمهِ)[1] الحديث.

لأنَّ المؤمنَ مَن قامَ بهِ الإيمان، فلا يختصُّ بالخاتمةِ بل قدْ يتغيَّرُ حالهُ بتبدُّلهِ بضدِّهِ، وأمَّا ما رويَ من الحديثِ فهوَ يدلُّ على ما يكونُ من عاقبةِ أمرِ الإنسانِ، ويؤيّدهُ ما ذكرهُ بعض المفسِّرينَ في قولهِ تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾ [المؤمنون: ١٤]، الآية، رويَ عن عبدِ اللهِ بن مسعودَ ﷺ أنّهُ قال: (إنَّ خلقَ أحدكم يجمعُ في بطنِ أمِّهِ أربعينَ ليلةً، ثمَّ يكونُ علقةً مثلَ ذلكَ، ثمَّ يكونُ مضغةً مثلَ ذلكَ، ثمَّ يبعثُ إليهِ ملك فيُؤْمَرُ بأربعِ كلماتٍ، فيكتبُ أجلهُ وعملهُ ورزقهُ وأنهُ شقيٌ أو سعيدٌ[2]، ثمَّ يُنْفَخُ فيهِ الرُّوح)[3]. فبهذا ظهرَ أنَّ المرادَ من قولهِ: (السَّعيدُ مَن سَعِدَ في بطنِ أمِّهِ): إنهُ يكتبُ أمرُ الشَّقاوةِ أو على السَّعادةِ وهذا لا ينافي ما ذكرنا.

قوله: **(والسَّعيد)** متفرّعٌ على ما قبله، فالأولى أنْ يذكرَ بالفاء ليشعرَ بالتَّفريعِ.

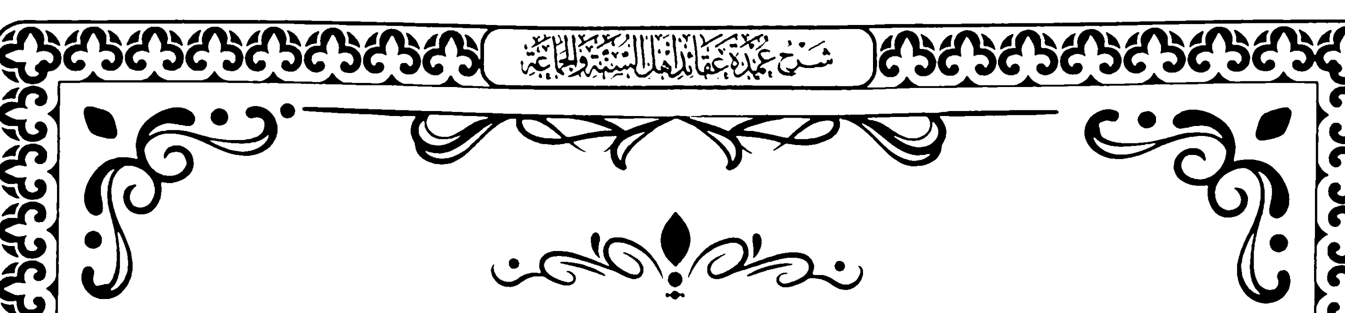


---

(١) أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» (٨٤٦٥)، والآجري في «الشريعة» (٣٦٦)، والبيهقي في «القضاء والقدر» (١٠٧).

(٢) في هامش ج: هذه الكتابة غير تلك التي تولاّها تعالى في اللوح المحفوظ. شرح مصابيح لزين العرب.

(٣) أخرجه البخاري (٧٤٥٤)، ومسلم (٢٦٤٣).



[إيمانُ المقلّد]

قوله: (وإيمانُ المقلِّدِ... إلخ) من اعتقدَ أركانَ الدّينِ من التّوحيدِ والنُّبوّةِ والصّلاةِ وغيرَ ذلكَ تقليدًا، فقد اختلفوا في صحّةِ إيمانهِ، قالَ سفيانُ الثّوريُ وأبو حنيفةَ ومالكٌ والشّافعيُ وأحمدُ بن حنبل رضوانُ اللهِ عليهم أجمعين: إنّهُ صحيح.

وقالَ عامّةُ المعتزلة: إنهُ ليسَ بمؤمنٍ ولا كافرٍ، وزعمَ أبو هاشمٍ: أنّهُ كافر، فعندهُ إنما يحكمُ بإيمانهِ إذا عرَفَ ما يجبُ اعتقادهُ بالدَّليلِ العقلي.

وقالَ الأشعري: شرطُ صحّةِ إيمانهِ أنْ يعرفَ كلَّ مسألةٍ بدليلٍ عقلي، وليسَ الشَّرطُ أنْ يعبّرَ عنهُ بلسانهِ ويجادلُ خصمه، وهوَ قولُ عامةِ المتكلِّمين.

لنا: أنَّ الإيمانَ عبارةٌ عن التَّصديقِ، فإنَّ من أخبرَ بخبرٍ فصدَّقهُ غيرهُ لم يمتنعْ أنْ يقالَ: آمن بهِ أو له، والدَّليلُ عليهِ خبرُ أولادِ يعقوبَ: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧]، أي: بمصدِّق، فإذا صدّقَ المقلِّدُ من أخبرهُ عن اللهِ وصفاتهِ صارَ مؤمنًا.

وشبهة من شرَطَ الاستدلالَ: أنَّ العلمَ الحادثَ نوعانِ: ضروريٌّ واستدلالي، والعلمُ بثبوتِ الصَّانعِ ووحدانيتهِ وحدوثِ العالمِ ليسَ بضروري، والإيمانُ موقوفٌ عليهِ، فالمقلِّدُ لا يكونُ مؤمنًا إذ ليسَ لهُ علمٌ به، سلَّمنا أنَّ التَّصديقَ قد وجد لكنّه مطلقًا ليس بإيمان، بل الإيمان هو التصديق المقيّد بكونهُ مبنيًّا على

الدَّليلِ، إذ الإيمان في الحقيقة إدخالُ النَّفسِ في الأمانِ، يقالُ: آمنه: أي: أدخلهُ في الأمانِ، والدُّخولِ فيهِ إنّما يكونُ إذا عرفَ ما اعتقدَه بالدّليلِ العقلي على وجهٍ يأمنُ عن الوقوعِ في الشبهةِ، فإذا لم يعرفْ ذلكَ لم يأمنْ أنْ يكونَ مخدوعًا أو ملبّسًا عليهِ، فلم يكنْ التَّصديقُ العاري إيمانًا.

وإنما قلنا: إنَّ العلمَ بهِ يجبُ أنْ يكونَ بالدَّليلِ العقلي، لأنهُ لو علمَ بقولِ الرَّسولِ لزمَ الدُّور، لأنَّ العلمَ يصدقهُ موقوفٌ على العلمِ بثبوتِ رسالتهِ، وهوَ موقوفٌ على العلمِ بمرسلهِ، فلو استفيدَ العلمُ بهِ تعالى من صدقِ قولهِ لزمَ الدَّور.

قلنا: لا نسلّم أنَّ مَنْ لم يكنْ لهُ العلمَ الاستدلالي بثبوتِ الصَّانعِ وحدوثِ العالمِ لم يكنْ مؤمنًا، فإنَّ النبيَ ﷺ يعدّ من آمنَ بهِ وصدَّقهُ في جميعِ ما جاءَ بهِ من عندِ الله مؤمنًا، ولا يشتغلُ بتعليمهِ الدَّلائلُ العقليّة في المسائلِ الاعتقاديةِ، وكذا الصَّحابةُ والتَّابعونَ إلى يومنا هذا يحكمونَ بصحّةِ إيمانِ مَن صدَّقَ النَّبيَ ﷺ في جميعِ ما جاءَ به، ولا يشتغلونَ بتعليمِ تلكَ الدَّلائل، فظهرَ أنَّ ما ذهبوا إليهِ باطلٌ، لأنّهُ خلافُ صنعِ رسولِ اللهِ ﷺ وأصحابهِ العِظام وغيرهم من الأئمةِ الكرام.



[الإيمانُ والإسلامُ واحد]

قوله: (والإيمانُ والإسلامُ... إلخ) اختلفَت الأئمةُ في أنَّ الإيمانَ هوَ الإسلامُ أو غيرهِ؟ ذهبتْ عامّةُ أهلِ السُّنةِ إلى أنّهما واحدٌ وإنْ اختلفا لغةً؛ لأنَّ الإيمانَ لغةً هوَ: التَّصديقُ، والإسلامُ هو: الانقياد والتَّسليم.

وذهبَ بعضٌ منهم إلى أنَّهما متغايران، وشبهتهم قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]، بيَّنَ أنهُ ليسَ في قلوبهم تصديقُ الرَّسولِ، ولكنّهم قبلوا قوله وأظهروا الانقيادَ مخافةً.

وقوله ﷺ حينَ سألهُ جبريلُ عليهِ السَّلامُ عنهما: (الإيمانُ أنْ تؤمنَ باللهِ وملائكتهِ وكتبهِ ورسلهِ واليومِ الآخرِ وتؤمنَ بالقدرِ خيرهِ وشرِّهِ، والإسلامُ أنْ تشهدَ أنْ لا إلهَ إلَّا الله، وأنَّ محمدًا رسولُ اللهِ وتقيمَ الصلاةَ وتؤتي الزكاةَ وتصومَ رمضانَ وتحجَّ البيتَ إنْ استطعتَ إليهِ سبيلًا)[1]، فإنهُ صريحٌ في أنّهما متغايران.

واستدلَّ القائلونَ بعدمِ التّغايرِ بينهما بوجوهٍ:

الأوَّلُ: إنَّ الإيمانَ هوَ الدِّينُ والدّينُ هوَ الإسلامُ فالإيمان هوَ الإسلام، أمَّا الأوَّلُ فلقولهِ تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]، فإنّهُ لو كانَ غيرُ الإسلامِ لم يكنْ مقبولًا، لكنّهُ مقبولٌ، فثبتَ أنهُ هو. وأمَّا

---

(١) حديث جبريل سبق تخريجه.

الثَّاني: فلقولهِ تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران: ١٩]، فإنَّ الدِّينَ لو كانَ غير الإسلامِ لما حصَرهُ على الإسلامِ بتعريفِ الجزأين بالألفِ واللام وتأكيدهِ بـ (إنَّ)، والجملةُ الاسميَّة.

والثَّاني: إنَّهُ لو كانَ غيرَ الإسلامِ لجازَ تحقُّقَ أحدهما بدونِ الآخرِ، لكن التّالي باطلٌ، لأنَّ الإيمانَ تصديقُ اللهِ فيما أخبرَ على لسانِ رسولهِ، والإسلامُ هوَ الانقيادُ والخضوعُ للهِ في أوامرهِ ونواهيهِ فلا يتصوَّرُ أنْ يأتيَ بجميعِ شرائطِ الإيمانِ ولا يكونُ مسلمًا، ويأتي بجميعِ شرائطِ الإسلامِ ولا يكونُ مؤمنًا، وفيهُ نظرٌ لأنَّا لا نسلِّم إنهُ إذا تحقَّقَ الانقيادُ والخضوعُ تحقَّقَ التَّصديقُ لجوازِ أنْ يكونَ الخضوعُ والانقيادُ للخوفِ من قتل النَّفسِ وسبي الأولادِ وأخذِ الأموالِ، ولأنَّ تحقُّقَ الإسلامِ عندَ تحقُّقِ الإيمانِ بجميعِ شرائطهِ لا يوجبُ الاتّحادَ بينهما لجوازِ أنْ يكونَ مغايرًا لحقيقةِ الإيمانِ ولازمًا لهُ عندَ تحقُّقِ شرائطه.

والثَّالث: الآياتُ الدَّالةُ على اتّحادهما كقولهِ تعالى خبرًا عن موسى أنهُ قالَ لقومه: ﴿ يَٰقَوْمِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ ﴾ [يونس: ٨٤]، وقولهِ: ﴿ يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُواْ ۖ قُل لَّا تَمُنُّواْ عَلَىَّ إِسْلَٰمَكُم ۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ ﴾ [الحجرات: ١٧] وغيرَ ذلكَ.

والجوابُ عن شبهةِ الخصمِ: أمَّا عن الآيةِ فهوَ ما أشارَ إليهِ المصنِّفُ رحمه الله بقولهِ: (**لكنّ الإسلام... إلخ**) تقريرهُ: أنَّ الإسلامُ شرعيٌّ ولغويٌّ، والشَّرعي: هو الإيمان. واللّغوي: هوَ الاستسلامُ والانقياد والدُّخولُ في السِّلمِ، والذي أثبتهُ الله تعالى لهؤلاءِ الأعرابِ مع نفي الإيمانِ عنهم هوَ الإسلامُ اللُّغوي، إذ لو كانَ المرادُ بهِ الشَّرعيُ لكانَ مرضيًّا ومقبولًا عندَ اللهِ، وبالإجماعِ ليسَ كذلكَ.

واعلمْ أنَّ في استدراكهِ بقولهِ: (لكن) تسامحًا وجوازه[1] يظهرُ لمن تأمَّلَ.

وأمَّا عن الحديثِ فهوَ ما ذكرَ في بعضِ الرِّواياتِ أنهُ سألَ في المرَّةِ الثَّانيةِ عن شرائعِ الإسلامِ، فتكونُ هذهِ الرِّوايةِ تفسيرًا للرِّوايةِ المطلقةِ[2].

ويحتملُ أيضًا أنهُ ذكرَ الإسلامَ وأرادَ بهِ الشَّرائعَ مجازًا كما ذكرَ الإيمانَ

---

(١) ج: جوابه.

(٢) الرّواية: الآثار للإمام محمد بن الحسن (٣٨٤)، و«مسند أبي حنيفة» رواية الحَصكَفِي رقم (١، ٢)، ورواية الحَارثي رقم (٧٧٧)، والمسند لأبي نعيم (٢٥١)، والمسند لابن خسرو (٦٩٦)، المسند لابن المقري (٣٨). وكشف الآثار الشريفة (٢/ ٣٧٦). وأخرجه من عدّة طرق أبو المُعين النسفي في تبصرة الأدلة (ص١١٠٠). وذكر طرق الحديث في: (موسوعة المرويات الحديثية للإمام الأعظم أبي حنيفة) (٤/ كتاب الايمان). وأبو نعيم في حلية الأولياء (٨/ ٢٠٢). ووردت في (الفقه الأبسط) ضمن مجموع كتب ورسائل ووصايا الإمام الأعظم (ص٢٩٦-٣٠٠).

ورواية «الشّرائع» لم يخرّجها عامّة المحدّثين، ولكنْ خرَّجها أئمة الحديث، وثقات المقام (كما قدمنا) فلا يصحُّ ما ظُنَّ أنَّه لم تصح عن أحد من أئمة الحديث.

وقد ردّ المشايخ على اعتراض بعض المحدّثين فقال الإمام أبو المعين النسفي: (والشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله ذكر أنّ رسول الله ﷺ سُئل عنِ الإيمان، ثمَّ عن شرائع الإسلام، فأجاب بالذي ذُكر، قال (أبو منصور الماتريدي): (فيكون هذا الخبر تفسيراً للأول، ثم قال: فيحمل ما روي أنه سُئل عن شرائع الإسلام، على أنّ بعض الرّواة لم يسمع لفظة الشرائع في السؤال؛ يؤيد هذا ما روينا أنها كانت مذكورة. وحمْلُ أمْرِ بعض الرّواة على أنه لم يسمع أولى منْ حمل البعض أنه تعمَّد الزّيادة؛ لما أنّ عدالتهم تنفي تعمُّد الزّيادة، ولا تنفي عدم السَّماع، أو يحمل على أنّ هذا الرّاوي ترك تلك الزّيادة لعلمه أنّ أحداً لا يشتبه عليه أنّ المراد بالسؤال الثاني هو الشرائع دون الإسلام، إذ لا يتصوّر مؤمن ليس بمسلم ولا مسلّم ليس بمؤمن، أو يحمل على أنه أضمر لفظة الشرائع وأقام المضاف إليه مقام المضاف، على ما هو دأب العرب عند ارتفاع خوف اللّبس). ينظر: تبصرة الأدلة (ص١١٠٠). والتوحيد للماتريدي (ص٣٩٧). وإشارات المرام (ص٣٥).

وأريدَ بهِ الصَّلاةُ في قولهِ تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] أي: صلاتكم، ويؤيِّدهُ ما ذكرهُ محيي السُّنةِ في «شرحِ السُّنةِ»: (من أنَّ النَّبيَ ﷺ جعلَ الإسلامَ لما أظهرَ من الأعمالِ، وجعلَ الإيمانَ لما أبطنَ من الاعتقاد)[1].

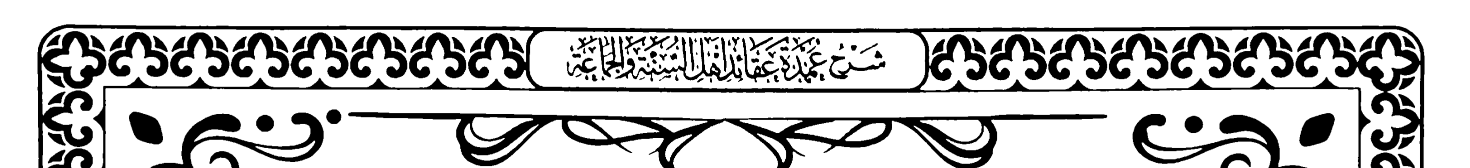
والحقُّ إنَّ إثباتَ اتّحادهما صعبٌ؛ لأنَّا بيَّنَّا أنَّ الإيمانَ عبارةٌ عن التَّصديقِ وجعلَ النَّبيُ ﷺ جزءًا من الإسلامِ حيثُ قالَ: (بُنيَ الإسلامُ على خمسٍ)[2]، وعدَّ الإيمانَ منها، ولأنهُ تعالى عطفَ المسلمينَ والمسلماتِ على المؤمنينَ والمؤمناتِ حيثُ قالَ: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَـٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، والعطفُ يقتضي المغايرة.



---

(١) شرح السنة للبغوي (١/ ١٠).

(٢) أخرجه البخاري (٨)، ومسلم (١٦)، والترمذي (٢٦٠٩)، والنسائي (٥٠٠١)، وأحمد (٦٠١٥).



[حكم فاعل الكبيرة]

قوله: (ومقترفُ الكبيرة... إلخ) الاقْترافُ: الاكْتساب، اختلفَ النَّاسُ في العصاةِ من أهلِ القبلةِ في أسمائهم وأحكامهم.

قالَ أهلُ الحقِّ: إنَّ مَن اقترفَ كبيرةً غيرَ مستحلٍّ لها ولا مستخفٍّ لمن نهى عنها، بل لغلبةِ شهوةٍ أو حميَّةٍ يرتكبها، يُرجى أنْ يغفرَ الله لهُ ويخافُ أنْ يعذَّبَ عليهِ فهوَ مؤمنٌ لكنّهُ عاصٍ لمخالفتهِ الأمرَ، وفاسقٌ بخروجهِ عن الطَّاعةِ، وحكمهِ أنهُ لو ماتَ من غيرِ توبةٍ فللهِ تعالى فيهِ المشيئة، إنْ شاءَ عفا عنه بفضلهِ وكرمهِ وببركةِ ما معهُ من الإيمانِ والحسناتِ أو بشفاعةِ بعضِ الأخيار، وإنْ شاءَ عذَّبهُ بقدرِ ذنبهِ ثمَّ عاقبةُ أمرهِ الجنَّةُ لا محالةَ، ولا يخلَّدُ في النَّارِ.

أمَّا أنهُ مؤمنٌ فلما سيجيء، وأما جوازُ العفوِ عنهُ فلقولهِ تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨]، وليسَ المرادُ من قولهِ: ﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨]، يغفرُ معصيةً يجبُ غفرانها؛ لأنَّ الوجوبَ على الله محالٌ لما مرَّ، ولأنَّ معنى قولهِ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ أنّهُ لا يغفرُ تفضُّلًا، لأنّهُ قد ثبت أنَّ اللهَ يغفره بالتَّوبةِ، وإذا لزمَ إضمارُ هذا الشّرطِ في الجملةِ الأولى وجبَ إضماره في الجملةِ الثَّانيةِ حتَّى يكونَ معناه: إنهُ يغفرُ تفضّلًا ما دونَ ذلكَ، لأنّا لو أضمرنا هذا الشّرطَ في الأولى دونَ الثَّانيةِ خرجَ الكلامُ عن النَّظمِ.

ولأنَّ الفعلَ إنما يعلّقُ على المشيئة إذا لم يكنْ واجبًا لقولهِ تعالى: ﴿وَإِنَّ

رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦]، فإنَّ مقتضى الآيةِ أنْ يكونَ الغفرانُ حاصلًا حالَ مباشرتهم الظلم كما إذا قيلَ: رأيتُ فلانًا على أكله، فإنّهُ يدلُّ على أنّهُ أرادَ حالَ كونه أكلًا، ومعلومٌ أنَّ حالَ الاشتغالِ بالظّلمِ لا يكونُ تائبًا، فحصلَ ثبوتُ المغفرةِ لغيرِ التّائبِ على الإطلاقِ، فبهاتين الآيتين ثبتَ جوازُ العفو عن العاصي.

وأمَّا أنّهُ لا يخلَّدُ في النَّارِ فلأنّهُ مؤمنٌ، وللمؤمنِ حكمان: جوازُ المغفرةِ والعفو عنه لما مرَّ، والثَّاني: إنَّ عاقبةَ أمرهِ الجنّة، لأنَّ اللهَ تعالى وعدَ الجنَّةَ للمؤمنين بقولهِ: ﴿أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾ [الحديد: ٢١]، وصاحبُ الكبيرةِ مؤمنٌ فيكونُ من أهل الجنّة.

وقالَ أيضًا: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧]، والمؤمنُ العاصي قد عملَ مثقالَ ذرةٍ خيرًا، وأقلّه الإيمان باللهِ ورسولهِ، فيجبُ أن يرى ثوابهُ بمقتضى الآية، ولا يراهُ إلّا بعدَ الخلاصِ من العذابِ، إذ الثواب قبلَ العقابِ منتفٍ إجماعًا، ورؤيتهُ إيّاهُ بعدَ الخلاصِ يوجبه عدمَ الخلود.

وممَّا ذكرنا ظهر بطلانَ ما زعمت الخوارج: من أنَّ كلَّ من عصى صغيرةً كانت أو كبيرةً فاسمهُ الكافرُ لا المؤمن، وحكمهُ أن يخلَّدَ في النَّارِ.

وما ذهبَ إليهِ المعتزلةُ أيضًا من أنَّ المعصيةَ إنْ كانتْ كبيرةً فاسم مقترفها الفاسقُ ولا يسمَّى مؤمنـًا؛ لأنّه ما أتى بجميع الطّاعة الذي هو الإيمان، ولا يسمّى كافرًا؛ لأنّه مصدِّقٌ فلهُ منزلةٌ بينَ منزلتي الكفرِ والإيمانِ، وحكمهُ أنّهُ لو ماتَ من غيرِ توبةٍ يخلّد في النَّارِ، ولا يجوزُ من اللهِ عفوهُ ومغفرته، وإنْ كانتْ صغيرةً فاسمُ مقترفها المؤمن، ولا يجوزُ تعذيبهُ على الصّغيرةِ.

وما زعمت المرجئة: من أنّهُ لا يضرُّ مع الإيمانِ ذنبٌ صغيرًا كانَ أو كبيرًا، كما لا ينفعُ مع الكفرِ طاعةٌ.

قوله: (**والصَّحيحُ قولنا**) أي قولنا: مقترفُ الكبيرةِ لا يخرجُ من الإيمانِ صحيح، والدَّليلُ على صحّتهِ قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ﴾ [البقرة: ١٧٨]، وجهُ الاستدلالِ بهِ: أنَّ الله تعالى سمَّى قاتلَ النَّفسِ مؤمنًا، مع أنَّ القتلَ الذي يوجبُ القصاصَ من الكبائر، فثبتَ بصريحِ النَّصِ أنَّ مرتكبَ الكبيرةِ مؤمن.

وقوله تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ ﴾ [الحجرات: ٩]، سمَّاهم مؤمنين حين وصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة، وغير ذلك من الآيات الدّالة على أن أصحاب الكبائر مؤمنين.

فإنْ قيلَ: لو لمْ يخرج المؤمنُ بفسقهِ عن الإيمانِ لما جعلَ الله تعالى الفاسقَ في مقابلةِ المؤمنِ، لكنَّهُ جعلهُ حيثُ قالَ: ﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُۥنَ ﴾ [السجدة: ١٨]، فدلَّ أنّهُ يخرجُ من الإيمانِ بفسقه.

أجيب: بأنَّ المقابلَ هوَ الفاسقُ المطلقُ وهوَ كافر، والمؤمنُ ليسَ بفاسقٍ مطلقٍ بل هوَ فاسقٌ بما ارتكبَ من المعصيةِ، مطيعٌ بما معهُ من الإيمانِ والطَّاعاتِ، والدَّليلُ على أنَّ المرادَ بالفاسقِ في الآيةِ هو الكافرُ بدليل ما بعدهُ من قولهِ: ﴿وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ﴾ [السجدة: ٢٠]، فإنَّ مكذّبَ النَّارِ كافر.

اعلمَ أنهم اختلفوا في الصَّغيرةِ والكبيرةِ قالَ بعضهم: إنَّ كلَّ معصيةٍ يصرُّ عليها الإنسانُ فهيَ كبيرةٌ، وكلُّ ما يُستغفرُ منها فهيَ صغيرةٌ لقولهِ ﷺ: (لا صغيرةَ

مع الإصرارِ ولا كبيرةَ مع الاستغفارِ)[1]، وقالَ بعضُ السَّلفِ: كلُّ معصيةٍ أُوعِد عليها بالنَّارِ فهيَ كبيرة، وما لمْ يذكرْ في القرآنِ وعيدهُ فهيَ صغيرةٌ، وقالَ بعضهم: كلُّ معصيةٍ وجبَ بها الحدُّ فهيَ كبيرةٌ، وما لم يجبْ بها الحدُّ فهيَ صغيرة.

قوله: (**والتَّخليدُ... إلخ**) هذا إشارةٌ عن جوابِ شبهةِ المعتزلةِ والخوارجِ، تقريرُ شبهتهم: أنَّ الله تعالى أخبرَ أنَّ مَن ارتكبَ الكبيرةَ استحقَّ الدَّوامَ في النَّارِ حيثُ قالَ: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا ﴾[النساء: ٩٣]، وقالَ: ﴿ بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ [البقرة: ٨١]، فلو كانَ مؤمنًا لما خُلِّدَ في النَّارِ.

وتقريرُ الجوابِ أنَّ التَّخليدَ لقاتل المؤمنين عمدًا في الآيةِ الأولى، ولغيرِ قاتلهِ كما في الآيةِ الثَّانيةِ محمولٌ على المُسْتَحِلِّ؛ لأنَّهُ لما دلَّ الدَّليلُ على أنَّ من ارتكبَ الكبيرةَ مؤمنٌ وحكمهُ أنْ يدخلَ الجنةَ لا محالةَ، والدُّخولُ في الجنّةِ مع الخلودِ في النَّارِ لا يتصوَّر، ثبتَ أنَّ ما وردَ من الآياتِ في الوعيدِ مقرونًا بذكرِ الخلودِ فهوَ من المستحلّين؛ لأنّهم كفروا باستحلالِ ذلك، فأوعدوا على كفرهم.

وقيلَ في قولهِ: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا ﴾ أي متعمّدًا لإيمانه، يعني: قصدَ قتلهِ لأجلِ أنهُ مؤمنٌ، ومن هذا قصده في القتلِ يكونُ كافرًا.

قالَ بعضُ أصحابنا لا يجوزُ الخلفُ في الوعدِ ويجوزُ في الوعيدِ؛ لأنَّ الخلفُ في الوعدِ لؤمٌ فلا يليقُ بهِ تعالى بخلافِ الوعيدِ فإنّهُ كرمٌ وهوَ من صفاتِ اللهِ تعالى، ولا يلزمُ الكذبَ لأنَّ الكذبَ إنما يكونُ فيما مضى لا فيما يُسْتَقْبَل،

---

(١) أخرجه الديلمي في «الفردوس» (٧٩٩٤) باختلاف يسير من حديث ابن عباس. وأخرجه موقوفًا البيهقي في «شعب الإيمان» (٧٢٦٨) باختلاف يسير.

بل يكونُ هذا خلفًا وهوَ مذمومٌ في الوعدِ لا في الوعيدِ[1].

وقالَ المحقِّقون: لا يجوزُ الخلف من اللهِ تعالى بوجهٍ من الوجوهِ لا في الوعدِ ولا في الوعيدِ؛ لأنَّ الخلفَ تبدُّلُ القولِ وهو تعالى منزَّهٌ عنهُ بقولِهِ تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [ق: ٢٩]، ولأنّهُ كذبٌ لأنهُ هوَ الإخبارُ عن شيءٍ يعلمُ المُخْبِرُ أنهُ لا على ما هوَ بهِ، سواءٌ كانَ في الماضي أو في المستقبلِ، وهوَ على اللهِ محالٌ، فلا يجوزُ الخلفُ مطلقًا.

فإنْ قيلَ: هذا مخالِف لما ذكرتَ من جوازِ العفو والمغفرةِ؛ لأنَّ الآياتِ الَّتي ذكرتها ناطقةٌ بتعذيبِ مرتكبِ الكبائرِ، فعلى تقديرِ جوازِ العفو يخرجُ بعضُ المذنبينَ عن عمومِ الآيةِ، وأنهُ خلفٌ في الخبرِ.

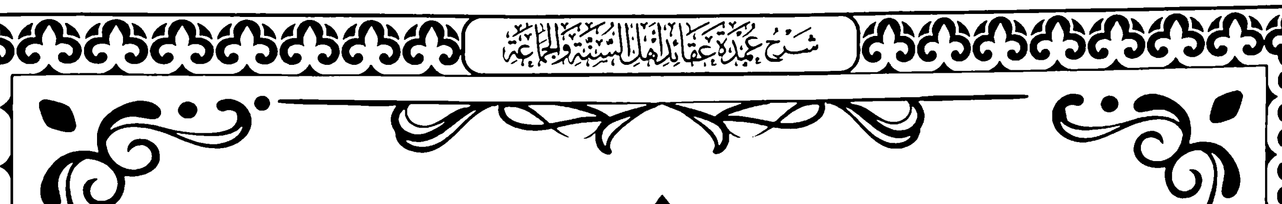
أجيب: بأنَّ تلكَ الآياتِ عامّةٌ، وما من عامٍّ إلَّا ويحتملُ التَّخصيصَ، فحينئذٍ لم يكنْ ظاهرَ العمومِ حجَّة، كيفَ والدَّليلُ يدلُّ على التَّخصيصِ، لأنّهُ متى عارضَ النَّصّانِ بصيغة العمومِ لا بدَّ وانْ يُحْمَل العام على الخاصِ دفعًا للتَّناقضِ عن كلامِ اللهِ.

بيانه: أنَّ بعضَ آياتِ الوعدِ وردتْ عامّةً وكذا بعضُ آياتِ الوعيدِ، فالجمعُ بينهما غيرُ ممكنْ، لأنَّ آياتِ الوعدِ تدلُّ على أنَّ مَن آمنَ لا يخلَّد في النَّارِ، وآياتُ الوعيدِ تدلُّ على تخليدِهِ، فلا بدَّ من تخصيصِ أحدهما بالآخرِ دفعًا للتَّناقضِ، فإذا اضطررنا إلى تخصيصِ أحدهما بالآخرِ فتخصيصُ آيةُ الوعيدِ بآيةِ الوعدِ أولى من عكسهِ.

فإنّ فيه عملاً بالدَّلائلِ المقتضية العفو والمغفرةُ والشَّفاعة، وفي العكسِ تعطيلُ هذهِ الدَّلائلِ.

---

(١) ينظر: عقيدة أبي اليسر البزدوي.



[في الشّفاعة]

قوله: (**ولما جازَ عندنا... إلخ**) هذا إشارةٌ إلى إثباتِ شفاعةِ نبينا محمدٍ ﷺ.

بيانه: إنّه لما ثبتَ جواز العفو والمغفرةِ من اللهِ من غيرِ واسطةٍ، فجوازهُ بشفاعةِ الأنبياءِ والرُّسلِ والأخيارِ أولى.

وعندَ المعتزلةِ: لمَّا كانَ العفو ممتنعًا لأصحابِ الكبائرِ لا فائدةَ للشَّفاعةِ في حقِّهم، وفي قولهِ: (**في حقِّهم**) إشارةٌ إلى أنَّ الخصومَ أيضًا قائلونَ بالشَّفاعةِ، لأنَّ الأمةَ أجتمعت على وجودِ الشَّفاعةِ المقبولةِ لنبينا محمدٍ ﷺ، إلَّا أنَّ تأثيرها في زيادةِ المنافعِ عندهم، ولذا قالوا: معنى الشَّفاعةُ طلبُ الرُّسلِ والملائكةِ من اللهِ تعالى للمطيعينَ أن يزيدهم على ما استحقّوا من الثَّوابِ من فضله، وأصحابُ الكبائرِ ليسوا بمطيعينَ، فلا شفاعةَ في حقِّهم. وعندنا تأثيرها في إسقاطِ المضارِ، فعندنا الشَّفاعةُ طلبُ العفو من الذي وقعَ الجنايةَ في حقِّهِم.

وشبههم: قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨]، والفاسقُ ظالم؛ لأنَّ الظالمَ من فعلِ الظلمِ والفاسقُ كذلكَ، فلا يكونُ لهُ شفيعٌ تقبلُ شفاعته، إذ لو كانَ لهُ شفيعٌ تقبلُ شفاعتهُ لكانَ لهُ شفيعٌ يطاعُ، وهوَ منتفٍ بالآيةِ.

وقوله: ﴿وَمَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [آل عمران: ١٩٢]، ولو كانَ الشَّفاعةُ للفسّاقِ الظالمينَ لأنفسهم لكانَ الشَّفيعُ ناصرًا لهم؛ لأنَّ من يمنعُ من وصولِ

المضرَّةِ إلى الغيرِ فهوَ ناصرٌ، لكنهُ منتفٍ بمقتضى الآيةِ.

وقوله تعالى: ﴿مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَ يَوۡمٞ لَّا بَيۡعٞ فِيهِ وَلَا خُلَّةٞ وَلَا شَفَٰعَةٞۗ﴾ [البقرة: ٢٥٤]، وقوله: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا﴾ [البقرة: ٤٨]، فلو أثَّرت الشَّفاعةَ فقد جزتْ نفسٌ عن نفس شيئًا، وهوَ منتفٍ بالآية.

وأجيب عن الآياتِ الأربعِ بجوابٍ واحدٍ وهوَ: أنّها لا بدَّ وأنْ تكونَ عامّةً في الأعيانِ وفي الأزمانِ، حتَّى يدخلَ محلَّ الخلافِ فيها، لكنْ لا نسلّم أنَّ ما ذكرتم من الآياتِ عامّةً في الأعيانِ أو في الأزمانِ، ولئنْ سلّمنا أنّها عامّةٌ لكنّها تكونُ مخصوصةً بما ذكرَ من الآياتِ الدَّالةِ على إثباتِ الشَّفاعةِ لما مرَّ في الوعدِ والوعيدِ.

ويمكنُ أنْ يجابَ عن قولهِ: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ أَنصَارٍ﴾ بوجهٍ آخرَ وهوَ أنْ يقالَ: إنَّ الشَّفاعةَ هيَ: الطّلبُ على وجهِ الخضوعِ، والنّصرة هيَ: المدافعةُ على وجهِ القهرِ والاستيلاءِ، فلا يلزمُ من نفي أحدهما نفي الآخر.

قوله: **(ومذهبهم مردود بالنّصوص والأخبار)** أي الآيات والأخبارُ دالّةٌ على ردِّ مذهبهم، أمّا الأولى فقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمۡ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨]؛ لأنّهُ ذكرَ ذلكَ في معرضِ التّهديدِ للكفار، فلو كانَ لا شفاعةَ لأصحابِ الكبائرِ أيضًا لم يكنْ لتخصيصِ الكفارِ بالذّكرِ معنى، وقوله تعالى: ﴿يَوۡمَ نَحۡشُرُ ٱلۡمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحۡمَٰنِ وَفۡدٗا ٨٥ وَنَسُوقُ ٱلۡمُجۡرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرۡدٗا ٨٦ لَّا يَمۡلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحۡمَٰنِ عَهۡدٗا﴾ [مريم: ٨٥-٨٧]، وصاحب الكبيرة اتّخذ عند الرّحمن عهداً بالإيمانُ والتّوحيدُ لقولهِ ﷺ: (مَن قالَ لا إلهَ إلّا الله ولم يشركْ بهِ شيئًا فقد عهدَ عندَ الرَّحمنِ عهدًا فيكونُ داخلًا تحتَ هذهِ الآيةِ)[1].

---

(١) أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والبيهقي في الأسماء والصفات عن ابن عباس =

وأمَّا الثَّاني فقوله ﷺ: (شفاعتي لأهلِ بيتي الكبائر من أمتي يومَ القيامةِ)[1]، وهوَ حديثٌ مشهورٌ، وقوله: (أسْعدُ الناسِ بِشفاعَتِي يومَ القِيامةِ مَنْ قال: لا إلهَ إلّا الله خالِصًا من قلْبِهِ قبلهِ أو نفسهِ)[2].

قوله: (**والعفو عن الكفرِ... إلخ**) القائلونَ بجوازِ العفو ونفي الخلودِ من مرتكبِ الكبائرِ اختلفوا في أنّهُ هل يجوزُ في العقلِ العفو عن الشِّركِ والكفرِ أم لا.

ذهبتْ الأشعريّةُ إلى جوازهِ، وعندهم أيضًا يجوزُ تخليدُ المؤمنينَ في النَّارِ وتخليدُ الكافرينَ في الجنّةِ عقلًا، إلا أنَّ السَّمعَ وردَ على أنّهُ لا يفعل.

وحجّتهم أنَّ لهُ تصرّفًا في ملكهِ فيجوزُ ذلكَ، ولا يكونُ ظالمًا لأنَّ الظلمَ تصرّفٌ في ملكِ الغير.

وعندنا: لا يجوزُ من اللهِ العفوُ عن الكافرِ وتخليدهُ في الجنّةِ، ولا أنْ يخلَّدَ

= في قوله: ﴿إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحۡمَٰنِ عَهۡدٗا﴾ قال: شهادة أن لا إله إلا الله وتبرأ من الحول والقوة ولا يرجو إلا الله. وأخرج ابن المنذر عن ابن جريج في قوله: ﴿إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحۡمَٰنِ عَهۡدٗا﴾ قال: المؤمنون يومئذ بعضهم لبعض شفعاء. وأخرج ابن أبي شيبة عن مقاتل بن حيان ﴿إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحۡمَٰنِ عَهۡدٗا﴾ قال: العهد الصلاح. وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس في قوله: ﴿إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحۡمَٰنِ عَهۡدٗا﴾ قال: من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة. وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: (من أدخل على مؤمن سرورًا فقد سرني ومن سرني فقد اتخذ عند الرحمن عهدا ومن اتخذ عند الرحمن عهدا فلا تمسه النار. إن الله لا يخلف الميعاد). ينظر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي (٥/ ٥٤٢).

(١) المسند لابن خسرو (٨٠٩). وأبو داود (٤٧٣٩)، والترمذي (٢٤٣٥)، وأحمد (١٣٢٢٢).

(٢) أخرجه البخاري (٩٩)، والنسائي في «السنن الكبرى» (٥٨٤٢)، وأحمد (٨٨٥٨).

المؤمنينَ في النَّارِ؛ لأنَّ الحكمةَ تقتضي التَّفرقةُ بينَ المسيءِ والمحسنِ وما يكونُ على خلافِ قضيةِ الحكمةِ يكونُ سفهًا، وإنهُ يستحيلُ من اللهِ.

والذي يؤيّد ما ذكرنا قوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ۝٣٥ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٥، ٣٦]، وقوله: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ﴾ [الجاثية: ٢١]، ولا شكَّ أنَّ التَّفرقةِ إنّما تكونُ في الآخرة إذ لا تفرقةَ في الدُّنيا.

ولأنَّ تخليدَ المؤمنِ في النَّارِ وتخليدُ الكافرِ في الجنّةِ يكونُ ظُلمًا، لأنَّ الظُّلمَ وضعُ الشّيءِ في غيرِ موضعهِ، والإساءةُ في حقِّ المحسنِ والإنعامُ والإكرامُ في حقِّ المسيءِ وضعُ الشّيءِ في غيرِ موضعهِ فيكونُ ظلمًا، وهوَ مستحيلٌ من اللهِ تعالى.

وأمَّا الجوابُ عن قولهم: (إنَّ لهُ تصرّفًا) فنقولُ: لهُ تصرُّفٌ في ملكه لكنْ على وجهِ الحكمةِ والصَّوابِ، وأمَّا على خلافِ قضيّةِ الحكمةِ يعدُّ سفهًا، هذا تقريرُ ما في الكتابِ وما يفهمُ من شرحهِ وفيهِ بحث؛ لأنَّ كلامهُ يشعرُ بأنَّ العبدَ يستحقُّ الثَّوابَ والعقابَ بطاعتهِ ومعصيتهِ، وليسَ كذلكَ، بل الثَّوابُ على الطّاعةِ فضلٌ من اللهِ تعالى، والعقابُ على المعاصي عدلٌ منهُ، وعملُ الطاعاتِ دليلٌ على حصولِ الثَّوابِ وعلامته، وإتيانُ الفسق دليلٌ لحصولِ العقابِ وأمارته، لا أنَّ الطاعةَ علّةٌ موجبةٌ على اللهِ تعالى الثّواب، والمعصيةُ علّةٌ موجبةٌ على اللهِ تعالى العقاب، لما بيَّنا إنّهُ لا يجبُ على اللهِ تعالى شيءٌ فكلٌّ ميسَّرٌ لما خُلِقَ له.

وكذا قالَ أصحابنا: فائدة الوجوبِ الابتلاء، وهوَ أي: الإيجابُ على اللهِ تعالى على أصولِ المعتزلةِ مستقيم، أمَّا على أصولنا فليسَ بصحيحٍ لما مرَّ في وجوبِ الأصلحِ.

والذي يؤيِّدُ ما ذكرنا قولُ الإمامِ فخرِ الدينِ الرّازي رحمه الله في «نهايةِ العقولِ»: (اتّفقت المعتزلةُ على أنَّ العبدَ بطاعتهِ ومعصيتهِ يستحقّ الثّواب والعقاب، إلا البلخي[1] فإنّهُ زعمَ أنَّ الثّواب فضلٌ وأنّهُ يكفي في حسنِ تكليفِ الله إيّانا بسوابق نعمته علينا)[2]، جوابُ قولهِ: (**لأنَّ الحكمةَ تقتضي التَّفرقةَ... إلخ**) وقوله: (**ولأنَّ تخليدَ المؤمنِ... إلخ**) يعلمُ ممّا مرَّ في مسألةِ خلقِ الأفعالِ.

قوله: (**ولا يوصفُ الله تعالى... إلخ**) لما أنجزَ الكلامَ إلى أنَّ العفوَ عن الكفَّارِ يجوزُ عقلًا أم لا؟ وعلى تقديرِ جوازهِ هل يكونُ منهُ ظلمًا أم لا؟ ذكرَ على سبيلِ الاستطراد: إنهُ لا يوصفُ بالقدرةِ على الظُّلمِ، وإلَّا لا تعلّقَ لهُ ببحثِ الإيمانِ فنقول: ذهبت المعتزلةُ إلى أنَّ اللهَ تعالى يجوزُ أنْ يوصفَ بالقدرةِ على الظلمِ، ولكن لا يفعلُ، وشبهتهم أنَّ اللهَ تعالى تمدَّحَ بأنّهُ لا يظلمُ حيثُ قالَ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖۖ﴾ [النساء: ٤٠]، وإنّما يستحقُّ المدحَ من يقدرُ على الظّلمِ ولا يظلم، فأمَّا من لا يقدرُ عليهِ فلا.

وقالَ أهلُ الحقِّ: لا يجوزُ وصفه، لأنَّ جوازَ وصفهِ بالقدْرةِ على الظُّلمِ يستلزمُ جوازَ تحقُّقهِ أي جوازُ كونهِ موصوفًا بها بالفعلِ، لكنّ اللّازمُ منتفٍ لأنَّ تجويزَ كونِ اللهِ ظالمًا كفرٌ.

ولأنّهُ لو جازَ الظّلمُ منهُ لكانَ إمَّا مع بقاءِ صفةِ العدلِ وهوَ محالٌ؛ لأنَّ فيهِ جمعًا بينَ الضّدينِ وهما العدلُ والظلمُ، وأمَّا مع زوالها وهوَ أيضًا محالٌ؛ لأنَّ صفةَ العدلِ للهِ أزلّيّةٌ واجبةٌ وما يكونُ أزليًّا واجبًا يستحيلُ عدمهُ.

---

(١) هو أبو القاسم الكعبي (سبقت ترجمته).

(٢) ينظر: نهاية العقول في دراية الأصول (٤/ ٥٣٨).

قوله: (ويجوزُ ذهابُ السّيئاتِ... إلخ) هذا فرعٌ على العفوِ؛ لأنَّ من يُجوِّزُ العفو يجوّزُ أنْ يعفو عن السّيئاتِ ببركةِ الحسناتِ، والذي يؤيّدهُ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤]، ولكن لا يجوزُ أنْ يُبطلَ الله الحسناتِ بشؤم المعاصي إلّا بالكفرِ، ومن لم يجوِّزهُ كالمعتزلةِ لا يجوزُ عندهم ذهابُ السّيئاتِ ببركةِ الحسناتِ.

وأيضًا لما كانَ عندهم أنَّ المؤمنَ يخرجُ من إيمانهِ بشؤمِ فسقهِ، ذهبوا إلى أنَّ الحسناتِ تبطلُ بشؤمِ المعاصي، ويؤيّدوا قولهم بقولهِ تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرُوا۟ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات: ٢].

أجيب عن الآيةِ: بأنّها إنما ذكرتْ ليكونوا بينَ يدي رسولِ اللهِ ﷺ حذرينَ معظّمينَ في كلِّ وقتٍ لئلّا يكونَ منهم في وقتٍ من الأوقاتِ ما يخرجُ مخرجَ الاستحقاقِ على السّهو والغفلةِ، فيحبطَ ذلكَ أعمالهم لأنّه بهذا الصّنيعِ يكفرُ صاحبهُ ولا يكونُ معذوراً، وإنْ كانَ على السّهو لأنَّ لهُ قدرةَ الاحترازِ عنه.

❁ ❁ ❁

[فصل: في السّمعيّات]

قوله: (**فصل: كلّ ما وردَ... إلخ**) اعلمْ أن قضيّاتِ العقلِ منقسمةٌ إلى ثلاثةِ أقسام: واجبٌ وممتنعٌ وجائزٌ، فالواجب: ما وجبَ وجودهُ في العقلِ، والممتنع: ما لا يجوزُ وجودهُ في العقلِ، أي يمتنعَ العقلُ أنهُ يوجدُ في الخارجِ، والجائز: ما يكونُ الوجودُ والعدمُ بالنّسبةِ إليهِ على السَّويَّةِ عندَ العقلِ، فسبيلهُ في هذا القسمِ التَّوقفُ إلى ورودِ السَّمعِ.

وما ذكرهُ المصنِّفُ في هذا الفصلِ من قبيلِ الممكنِ فلا يأباهُ العقلُ بل يتوقّفُ إلى ورودِ السَّمعِ، فإذا وردَ من صادقِ القولِ يجبُ قبوله، فمنه: سؤالُ منكرٍ ونكيرٍ، رويَ عن النَّبي ﷺ أنهُ قالَ: (إذا قُبِرَ الميِّتُ أتاهُ ملكانَ أسودان أزْرقان يقالُ لأحدهما: المنكرُ والآخر: النَّكير، فيقولان: ما كنتَ تقولُ في هذا الرَّجلِ؟ فيقولُ: هوَ عبدُ اللهِ ورسولهُ، أشهدُ أنْ لا إلهَ إلَّا الله وأنَّ محمدًا عبدهُ ورسولهُ، فيقولان: كنَّا نعلمُ إنَّكَ تقولُ هذا، ثمَّ يفسحُ لهُ في قبرهِ سبعونَ ذراعًا في سبعينَ ثمَّ ينوَّرُ لهُ فيهِ، ثمَّ يقالُ له: نم، فيقولُ: أرجعُ إلى أهلي فأخبرهم، فيقولان: نمْ نومةَ العروسِ الذي لا يوقظهُ إلَّا أحبُّ أهلهِ إليهِ حتَّى يبعثهُ الله إليهِ من مضجعهِ ذلكَ، وإنْ كانَ منافقًا قالَ: سمعتُ النَّاسَ يقولونَ فقلتُ مثلهُ، فلا أدري. فيقولانِ: قد كنَّا نعلمُ أنكَ تقولُ ذلكَ، فيقالُ للأرضُ الْتئِمي عليهِ، فتلتئمُ

عليهِ فتختلفُ أضلاعه، ولا يزالُ فيها معذَّبًا حتَّى يبعثهُ الله من مضجعهِ ذلكَ)[1]، والأخبارُ الدَّالةُ عليهِ كثيرةٌ لا يليقُ ذكرها في هذا المختصرِ.

وهوَ أي السُّؤالُ لكلِّ ميِّتٍ صغيرًا كانَ أو كبيرًا، فيسألُ إذا غابَ عن الأدميينَ فلا يتوقّفُ على الدَّفنِ، فإذا ماتَ في الماءِ أو أكلهُ السَّبعُ فهوَ مسؤولٌ أيضًا، ويصيبهُ ما يصيبُ المقبورُ من العذابِ.

واختلفوا في سؤالِ الأنبياءِ عليهم الصَّلاة والسّلام، والأصحُّ أنهم لا يُسألونَ؛ لأنّ غيرَ النَّبي يسأل عن النّبيّ كما أشارَ إليهِ الحديث، فكيفَ يسألُ هوَ عنه.

وأبو حنيفةَ ﷺ توقّفُ في أطفالِ المشركينَ في أنهم هلَ يسألونَ ويدخلونَ الجنةَ أم لا[2]، وعندهم: يُسألون.

قوله: (وعذابُ القبرِ... إلخ) فقوله: (عذابُ القبرِ) مبتدأٌ خبرهُ (حقٌّ)، قالَ أهلُ الحقِّ: عذابُ القبرِ للكفّارِ، ولبعضِ العصاةِ من المؤمنينَ ـ أعاذنا الله منه ـ بإعادةِ الحياةِ في الجسدِ حقٌّ، لما مرَّ في سؤالُ منكرٍ ونكيرٍ، ولقولهِ تعالى في آلِ فرعونَ: ﴿ ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ ﴾ [غافر: ٤٦]، وهوَ صريحٌ في التَّعذيبِ بعدَ الموتِ وقبلَ البعثِ، وإلَّا لتكرَّرَ[3] قوله: ﴿ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ ﴾، وذلكَ إنما هوَ عذابُ القبرِ اتّفاقًا، فثبتَ القولُ به.

---

(١) أخرجه الترمذي (١٠٧١)، وابن حبان (٣١١٧).

(٢) للأثر الذي يرويه الإمام أبي حنيفة، عن يحيى بن عبيد الله، عن أبيه، عن ابن عباس ﷺ قال: سئل رسول الله ﷺ عن أولاد المشركين، فقال: (الله أعلم بما كانوا عاملين). ينظر: المسند لابن خسرو (١٢٢٦).

(٣) ج: أنكروا.

وكذا قوله تعالى في قومِ نوح: ﴿أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا﴾ [نوح: ٢٥]، والفاءُ للتَّعقيبِ بلا تراخٍ، فيكونُ إدخالهم النَّارَ عُقَيب الإغراق، فيكونُ هذا الإدخالُ قبلَ الإدخالِ الذي في يوم القيامةِ، وإدخالُ النَّارِ قبلَ القيامةِ إنما هوَ عذابُ القبر.

وكذا تواترت الاستعاذة من عذابِ القبرِ من لدنِ رسولِ اللهِ ﷺ إلى يومنا هذا.

وإذا ثبتَ هذا، ثبتَ الإنعامِ لأهلِ الطَّاعةِ، إذ لا قائلَ بالتَّفرقةِ.

قوله: **(بإعادةِ الحياةِ)** أي: العذابُ للكفارِ ولبعضِ العصاةِ أعاذنا الله منه، والإنعامُ لأهلِ الطَّاعةِ رزقنا الله، بإعادةِ نوعِ حياةٍ مقدار ما يتألّم بهِ ويتلذَّذ ويعلم حقٌّ.

ففي إثباتِ الحياة ما لا توقُّفَ فيهِ لمشايخنا رحمهم الله، لأنَّ تعذيبَ ما لا حياةَ لهُ غيرُ مستقيمٍ عندنا، وأمَّا في إعادةِ الرُّوحِ فتوقَّفوا فيهِ ثمَّ اختلفوا قالَ بعضهم: إنَّ العذابَ للرُّوحِ، وقالَ بعضهم: على البدنِ، وقالَ بعضهم: عليهما.

(ولكنّا لا نشتغلُ) أي: لا توقُّفَ في حقيقته نظراً إلى الأدلةِ السَّمعيَّةِ التي لا يمكنُ ردُّها، ولكن لا نشتغلُ بكيفيّتِهِ لانتفاءِ الدَّليلِ الدّال عليها.

فإنْ قيلَ: المعذَّبُ بالعذابِ في القبرِ إمَّا الرّوحُ وإمَّا البدنُ وإمَّا هما جميعًا، وتعذيبُ كلٍّ منهما لا يجوزُ، أمَّا الأوَّلُ فلأنَّ الرُّوحَ ليستْ في القبر، وكذا الثَّاني لأنَّ البدنَ بلا روحٍ جماد ولا فائدةَ في تعذيبِ الجمادِ، وكذا الثَّالثُ لأنَّ عذابَ القبرِ على قولِ مَن قالَ إلى أنْ يبعثَ، والبدنُ لما صارَ ترابًا أو رمادًا لم يبقَ بدنًا فلا تبقى المعيّة.

أجيب: بأنَّ اللهَ تعالى قادرٌ على أنْ يعيدَ إلى البدنِ نوعَ حياةٍ فيتألَّم بالعذابِ

ويتلذَّذُ بالإنعامِ والإكرامِ وإنْ صارَ ترابًا أو رمادًا كان العذاب للروح.

قال الإمام: إنّ الله تعالى يعذّب أرواح الكفّار، كما أنّه يثبت أرواح الشهداء يجعلها في أجواف طير خضر[1]، وهو المراد بعذاب القبر.

فإنْ قيلَ: قالَ الله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ﴾ [الدخان: ٥٦]، يعني: في الجنّةِ ﴿ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾، والمعنى: سوى الموتةَ الأولى، ولو صاروا أحياءً في القبورِ لذاقوا موتتين لا موتةً واحدةً، وكذا قالَ تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِى ٱلْقُبُورِ﴾ [فاطر: ٢٢]، فإنَّ الآيةَ تدلُّ على أنّ الميّتِ المدفونِ ليسَ بحيٍّ إذ لو كانَ صالحـًا لجازَ إسماعه، فإذا انتفى الحياةَ انتفى الشعور، والعذاب والثَّواب إنما يكونان لمن لهُ شعور، ولأنَّا نرى شخصَ الميّتِ لا يتحرّكُ ولا يضْطربُ ولا يظهرُ عليهِ أثرُ العذابِ، فلو كانَ لهُ عذابٌ لأحسسنا.

أجيب عن الآيةِ الأولى: بأنَّ اللهَ تعالى وصفَ نعيمَ الجنّةِ بأنّهُ لا ينقطعُ بالموتِ كما ينقطعُ نعيمُ الدُّنيا، فمعنى الآيةِ والله أعلم: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ﴾: لا ينقطعُ فيها بالموتِ نعيمهم ولا يتنغّصُ عيشهم كما في الدُّنيا.

والدَّليلُ على صحّةِ هذا التّأويلِ: إنَّ اللهَ تعالى أحيا كثيرًا من الأمواتِ في زمانِ موسى وعيسى عليهما السَّلامُ، وذلكَ يوجبُ تأويلُ الآيةِ بما ذكرنا.

وعن الثَّانيةِ: بأنّهُ لا يلزمُ من عدمِ إسماعِ النَّبي ﷺ عدمَ إدراكهِ في القبرِ،

---

(١) كما في حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، أنه قال: قال رسول الله ﷺ: (لما أصيب إخوانكم ـ يعني يوم أحد ـ جعل الله أرواحهم في أجواف طير خضر، تردُ أنهار الجنة، وتأكل من ثمارها، وتأوي إلى قناديل من ذهب مذللة في ظل العرش). أخرجه مطولاً أبو داود (٢٥٢٠)، وأحمد (٢٣٨٨) باختلاف يسير، وابن أبي شيبة (١٩٦٧٨).

لجوازِ أنْ يكونَ عدم الاستماعِ لمانعِ القبرِ من وصولِ الصَّوتِ إلى صِماخه[1].

وعن القياسِ بالشَّاهِدِ: بأنَّ التأثُّرَ بالألمِ والرَّاحةَ لا يستلزمُ الاضطرابَ، فإنَّ النائمَ يتلذَّذُ بالاحتلامِ ويتألّم بالأحلامِ ولا نشاهدُ الاضطرابَ والحركةَ منه.

قوله: (**وحشرُ الأجسادِ... إلخ**) قالَ أهلُ الحقِّ: حشرُ الأجسادِ وإحياؤها حقٌّ؛ لأنَّ إحياءَ اللهِ تعالى الأبدانَ بعدَ موتها وتفرّقَ أجزائها ممكنٌ عقلًا، وكلُّ ما لا يأْباهُ العقلُ وأخبرَ صادقُ القولِ عنهُ فهوَ حقٌّ، وإلّا لمْ يكنُ الصّادقُ صادقًا فيكونُ القولُ بحشرِ الأجسادِ وإحيائها حقًّا.

أمَّا الأوّل: وهوَ أنَّ الإحياءَ ممكنٌ عقلًا؛ فإنَّ الإمكانِ بالنظرِ إلى القابلِ حاصل، لأنَّ أجزاءَ الميتِ قابلةٌ للجمعِ على الوجهِ المخصوصِ وقابلةٌ للحياة، لأنّه لو لمْ يقبلهما لم يتّصفْ بهما في الوجودِ الأوّلِ لكن اتّصفَ بهما، فتكونُ الأجزاءُ قابلةً لهما، وكذا بالنّظرِ إلى الفاعلِ حاصل للزومهِ لأمرين حاصلين، أحدهما: كونهُ تعالى قادرًا على الإيجادِ، والثَّاني: كونهُ عالمًا بأعيانِ أجزاءِ كلِّ شخصٍ على التَّفصيلِ لما سبقَ من أنّهُ تعالى عالمٌ بكلِّ المعلوماتِ وقادرٌ على جميعها وإيجادِ الحياةِ فيها، فثبتَ أنَّ إحياءه الأبدانَ ممكن.

وأمَّا الثَّاني: وهوَ إخبارُ الصَّادقِ عنه فقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، وأوّلُ خلق حياتهم بالأرواح والأجسادِ فكذا الإعادة، وقوله تعالى: ﴿مَن يُحْيِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٨، ٧٩]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ﴾ [الحج: ٧]، والذي

---

(١) الصِّمَاخُ: بالكسر خرق الأذن. وقيل: هو الأذن نفسها. والسين لغة فيه. مختار الصحاح (ص١٧٩).

في القبورِ الأجسادُ دونَ الأرواحِ.

وقوله: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ (٣) بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ﴾ [القيامة:٣،٤]، وقوله: ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾ [يس: ٥١]، وقوله: ﴿يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ﴾ [القمر: ٧] وغيرَ ذلكَ من الآياتِ الدَّالةِ على حشرِ الأجسادِ يومَ القيامةِ.

وذهبت الفلاسفةُ إلى حشر الأرواحَ دونَ الأجسادِ، وشبهتهم من وجهين: أحدهما: أنَّ حشرَ الأجسادِ موقوفٌ على صحّةِ إعادةِ المعدومِ وهوَ محالٌ، فكذا الموقوفُ عليهِ، بيانه: أنَّ الحكمَ عليهِ بصحّةِ العَودِ يقتضي تعيُّنه في ذاتهِ وتخصيصه في نفسهِ وهوَ بعدَ عدمهِ نفيٌ محضٌ، ليسَ لهُ تخصُّص ولا تشخّص، فكانَ الحكمُ عليهِ باطلًا.

أجابَ المصنِّفُ رحمه الله عن هذهِ الشبهةِ في شرحهِ: (بأنَّ الحكمَ بامتناعِ الحكمِ عليهِ حكمَ عليهِ بهذا الامتناعِ، فلو لمْ يكنْ حال عدمهِ قابلًا لهذا الحكمِ لكانَ الحكمُ باطلًا، وإنْ كانَ قابلًا سقطَ السُّؤالُ)[1]، وفيهِ نظر؛ لأنَّ الحكمَ بامتناعِ الحكمِ سلبيٌّ، والسَّلب عن المعدومِ جائزٌ بخلافِ الحكمِ بصحّةِ العَودِ.

بل الجواب: إنَّ هذا الحكمَ على الموجودِ في الذِّهنِ بأنهُ يصحُّ أن يعاد في الخارجِ لا على المعدومِ المطلقِ.

وثانيهما: ما أشارَ إليهِ المصنِّفُ في المتنِ، تقريره: أنَّهُ لو قتلَ إنسانٌ وأكلهُ آخرٌ صارَ جزءًا من الآكلِ، فالجزءُ المأكولُ إمَّا أنْ يعادَ في المأكولِ فقط، فحينئذٍ ضاعَ بدن الآكلِ، أو في الآكلِ منهُ فقط، فحينئذٍ ضاعَ بدنُ المأكولِ، وجعلهما

---

(١) الاعتماد (ص٤٣٩).

جزءًا لبدنيهما معًا محالٌ، وأيًّا ما كانَ فلا يعودَ أحدهما بتمامهِ.

والجوابُ عنهُ مبنيٌّ على مقدّمةٍ وهيَ: إنَّ لكلِّ إنسانٍ أجزاءٌ أصليَّةٌ من أوَّلِ عمرهِ إلى آخرهِ، والإنسانُ بها إنسانٌ حقيقةً ولا يقعُ فيها التَّفاوتُ مدّةَ حياتهِ، وأجزاءٌ فضْليَّةٌ وهيَ ما زادَ على ذلكَ، وقدْ يقعُ التَّفاوتُ فيها، فإنَّ السَّمينَ قد يهزلُ وبالعكسِ وحقيقتهُ باقيةٌ في الحالينِ.

وإذا تقرَّرَ هذا فنقول: إنَّ المعادَ من كلٍّ من الإنسانين أجزاؤهُ الأصليَّةَ الَّتي يكونُ الإنسانُ بها إنسانًا، فإنَّ تلكَ الأجزاءِ هيَ الباقيةُ من أوَّلِ عمرِ الإنسانِ إلى آخرهِ، وهيَ الحاضرةُ لنفسِ الإنسانِ حتَّى حالةَ السُّكرِ والنَّوم.

وأمَّا الهيكلُ المتبدِّلُ بالسُّمنِ والهُزالِ وغيرهما من عوارضِ البدنِ الذي يغفلُ عنهُ الإنسانُ في أكثرِ الأحوالِ فإنّهُ لا يعادُ، إذ لا مدخلَ لهُ في الإنسانيةِ، وإذا كانَ كذلكَ فالجزءُ المأكولُ جزءٌ أصليٌّ من الإنسانِ المأكولِ منه، فضلُيٌّ من المتغذّي وهوَ الآكل، فإذا أعيدَ فلا يعادُ في الآكلِ ويعادُ في المأكولِ منهُ، فحينئذٍ لا يلزمُ أنْ لا يكونَ أحدهما معادًا بتمامهِ، وإنّما يلزمُ ذلكَ أنْ لو كانَ الجزءُ المأكولُ جزءًا أصليًا من كلٍّ منهما، وهوَ ليسَ كذلكَ.

قوله: (**وكما يحيى العقلاء... إلخ**) روى الزَّمخشري عن قَتادةَ[1] رضي الله عنه في قولهِ تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ [التكوير: ٥]، إنهُ قالَ: (يُحْشَرُ كلُّ شيءٍ حتَّى

---

(١) هو: قَتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز، أبو الخطاب السدوسي البصري: مفسر حافظ ضرير أكمه. قال أحمد ابن حنبل: قتادة أحفظ أهل البصرة. وكان مع علمه بالحديث، رأسا في العربية ومفردات اللغة وأيام العرب والنسب. وكان يرى القدر، وقد يدلّس في الحديث. ولد سنة (٦١هـ)، ومات بواسط في الطاعون سنة (ت ١١٨هـ). الأعلام (٥/ ١٨٩).

الذُّبابُ للقصاصِ)[1].

قوله: (وقراءةُ الكتبِ... إلخ) قراءةُ الكتبِ يومَ القيامةِ حقٌّ لقولهِ تعالى: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ﴾ [الإسراء: ١٣، ١٤]، ثمَّ يعطى كتابَ المؤمنين بأيمانهم وكتابُ الكافرينَ بشمائلهم أو من وراءِ ظهورهم لقولهِ تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُوا۟ كِتَٰبِيَهْ﴾ [الحاقة: ١٩] الآيةُ، ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيْتَنِى لَمْ أُوتَ كِتَٰبِيَهْ﴾ [الحاقة: ٢٥] الآيةُ، وقوله: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ﴾ [الانشقاق: ١٠] الآية.

وهذهِ كتبٌ كتبها الحفظةُ أيامَ حياتهم في الدُّنيا كما قالَ تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ ﴿١٠﴾ كِرَامًا كَٰتِبِينَ ﴿١١﴾ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [الانفطار: ١٠-١٢].

قوله: (والميزانُ حقٌّ... إلخ) الميزانُ حقٌّ لقولهِ تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ﴾ [الأعراف: ٨]، أي وزنَ الأعمالِ، ﴿يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ۚ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ٨] الآية، ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٦﴾ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾ [القارعة: ٦، ٧]. وغيرَ ذلكَ من الآياتِ والأخبارِ الدَّالةِ عليهِ.

وإنّما عرّفهُ بقولهِ: ما يُعرفُ بهِ مقاديرَ الأعمالِ، لأنَّ الأعمالَ أعراضٌ يستحيلُ بقاؤها فلا توصفُ بالخفَّةِ والثِّقلِ، لكن لمَّا وردَ الدَّليلُ على ثبوتهِ يجبُ أن نعتقدهُ ونكلَ علمِ ذلكَ على اللهِ تعالى، ولا نشتغلُ بكيفيّتهِ بل نقول: إنَّ اللهَ تعالى قادرٌ على أنْ يعرِّفَ عبادهُ مقاديرَ أعمالهم يومَ القيامةِ بأيِّ طريقٍ شاء، ويكونُ ذلكَ ميزانًا لأعمالِ العبادِ.

على أنَّ الموازينَ لا يجبُ أنْ تكونَ متماثلة، بل تختلفُ باختلافِ الموزوناتِ،

---

(١) ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٤/ ٧٠٧).

ألا ترى أنَّ ميزانَ الحنطةِ والشَّعيرِ ليسَ كميزانِ الذَّهبِ والفضَّةِ، وميزانِ أهلِ النّحو أيضًا حيثُ قالوا: إن فَعَلَ يَفْعَلُ ميزانٌ لكلِّ ما يوزن به.

وما قالوا: من أنَّ اللهَ تعالى خلقَ من كلِّ حسنةٍ نورًا ومن كلِّ سيئةٍ ظلمةً فيوزنُ تلكَ الأنوارُ والظلمُ غيرَ سديد؛ لأنّ الموزونَ حينئذٍ غيرَ الأعمالِ.

قوله: (**والصِّراطُ حقٌّ... إلخ**) وهوَ عبارةٌ عمَّا ذكرهُ المصنِّفُ رحمه الله، والمرورُ عليهِ على قدرِ تفاوتِ درجاتهم وأعمالهم في الدُّنيا، فمن كانَ أعلى درجةً وأصلح عملًا كانَ مرورهُ عليهِ أسرعُ.

وما قيلَ: إنَّ المرورَ على الصِّراطِ الذي هو أدقُّ من الشَّعرِ وأحدُّ من السَّيفِ يحيلهُ العقل، فيأوَّلُ بأنّهُ هوَ الأعمالُ الرّديئةُ الَّتي يسألُ عنها ويؤاخذُ بها كأنّهُ يمرُّ عليها، ويطولُ المرورُ بكثرتها ويقصرُ بقلّتها، غيرَ صحيحٍ؛ لأنهُ ليسَ بأعجبَ من المشي على الماءِ المنقولِ عن كثيرٍ من الأولياءِ والطيران في الهواءِ، ومن اعترفَ بما ظهرَ على الرُّسلِ من خوارقِ العاداتِ، فلا يليقُ بهِ أنْ يشتغلَ بتأويلِ ما دلَّ النَّصُ عليهِ صريحًا ويعدل إلى ما يقتضيه عقلهُ القاصرُ.

(**وإنطاقُ الجوارحِ حقٌّ**) لقولهِ تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النور: ٢٤].

(**والحوضُ حقٌّ**) لما رويَ أنهُ ﷺ قالَ: (أنزلتْ عليَّ أنفًا سورةٍ وقرأَ: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١]، ثمَّ قالَ: إنها نهرٌ في الجنةِ وعدَنيهُ ربي، عليهِ خيرًا كثيرًا، وهوَ حوضي تَردُ عليهِ أمتي يومَ القيامةِ، آنيتهُ عددُ نجومِ السَّماءِ)[1].

وقالَ: (حوضي مسيرةُ شهرٍ وزواياها سواء، ماؤهُ أبيضُ من اللبنِ، وريحه

---

(١) أخرجه مسلم (٤٠٠)، وأبو داود (٤٧٤٧)، وأحمد (١٢٠١٥).

أطيبُ من المسكِ، وكيزانه كنجومِ السَّماءِ، مَنْ شربَ منها فلا يظمأُ أبدًا)[1].

قوله: (والجنةُ والنَّارُ... إلخ) الجنةُ والنَّارُ مخلوقتانِ اليومَ، خلافًا لأبي هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبارِ.

لنا: إنَّ اللهَ تعالى نصَّ على أعدادهما [وبهيئتهما للمقرّين][2] بلفظِ الماضي حيثُ قالَ: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقالَ: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٣١]، فحينئذٍ إذا كانتا معدّتان الآن كانتا واقعتين، وإلا يلزمُ الكذبُ وهوَ محالٌ.

وأيضًا إخبارُ اللهِ تعالى عن إسكانِ آدمَ في الجنةِ وإخراجِهِ عنها عندَ أكلِ البُرِّ دليلٌ واضحٌ على أنَّ الجنةَ مخلوقة.

وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ رَءَاهُ نَزۡلَةً أُخۡرَىٰ ١٣ عِندَ سِدۡرَةِ ٱلۡمُنتَهَىٰ ١٤ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلۡمَأۡوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٣-١٥]، وجنّة المأوى ليست إلّا دارَ الثَّوابِ بإجماعِ الأمّةِ فصحَّ أنّها في السَّماءِ وإنها مخلوقة، وإذا كانتْ مخلوقةً كانتِ النَّارُ أيضًا مخلوقةً لعدمِ القائلِ بالفصلِ.

وشبهةِ المخالفِ على أنَّ الجنةَ ليستْ مخلوقةً لأنها لو كانتْ مخلوقةً لما كانتْ دائمة، لكنّ التّالي باطل، فيكونُ المقدّمُ وهوَ كونها مخلوقةً باطل أيضًا، أمّا الملازمةُ فلأنها مما سوى الله تعالى، وكلُّ ما سواهُ تعالى فهوَ ينعدمُ لقولهِ تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، فالجنّة تنعدم، وأمّا بطلانُ التالي فلقولهِ تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٞ﴾ [الرعد: ٣٥]، ودوامُ مأكولها يستلزمُ دوامها

---

(١) أخرجه البخاري (٦٥٧٩)، ومسلم (٢٢٩٢).

(٢) أ، ج: وتنبيهاً للمقربين.

الجنة بدون وجودها غير معقولٍ، وإذا كانتْ غيرَ مخلوقةٍ الآنَ يلزمُ أن تكونَ النَّارُ كذلكَ لعدمِ القائلِ بالفصلِ.

وأجيب: بمنعِ الملازمةِ يعني: لا نسلّم إنها لو كانتْ مخلوقةً لما كانتْ دائمةً.

قوله: (لأنَّ ما سوى الله ينعدمُ بحكمِ النَّصِ) قلنا: إنما يدلُّ النَّصُ على انعدامها أنْ لو كانتْ عامًّا، لكن لا يجوزُ أنْ يكونَ مخصوصًا بقولِهِ: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥]، حتَّى يمكنَ الجمعُ بينَ الأدلّةِ.

ولئن سلَّمنا لكن نقولُ أليسَ المرادُ بقولِهِ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، إنَّ كلَّ ما سوى الله فالعدمُ يطرأُ عليهِ، بل المرادُ إنَّ كلَّ شيءٍ مما سوى الله تعالى هالكٌ في حدِّ ذاتِهِ، أي: قابلٌ للهلاكِ في حدِّ ذاتِهِ، وبالنّظرِ إليهِ من حيثُ هوَ ولا شكَّ أنَّ ما سوى اللهَ تعالى ممكنٌ فيكونُ وجودهُ مستفادًا من غيرِهِ، وكلُّ ما يكونُ كذلكَ فهوَ في حدِّ ذاتِهِ هالكٌ.

(**ولا فناءَ لهما ولأهليهما أبدًا، خلافًا للجهميَّةِ**) فإنّهم يقولونَ بفنائهما وفناءِ أهليهما.

لنا: النَّصُّ على خلودهما وخلودِ أهليهما كقولِهِ تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴿١٠٧﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾ [الكهف: ١٠٧، ١٠٨]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ﴾ [البينة: ٦].

وكذا الحديثُ المشهورُ من النَّبي ﷺ: (إذا دخلَ أهلُ الجنّةِ الجنّةَ، وأهل النَّارِ النَّارَ، نادى منادٍ بينَ الجنّةِ والنَّارِ: يا أهلَ الجنّةِ خلودٌ لا موت، ويا أهلَ

النَّارِ خلودٌ لا موت)[1].

وإذا ثبتَ خلودُ أهليهما ثبتَ خلودهما، إذ لا قائلَ بالفصلِ.

قولـه: (**الجنّي... إلـخ**) الجنّيُ الكافرُ يعذَّبُ بالنَّـارِ اتفاقًا لقولـهِ تعالـى: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السجدة: ١٣]، والمسلمُ يثاب بالجنّةِ كالآدمي عندَ أبي يوسفَ ومحمّد رحمهما الله، وأبو حنيفةَ ﷺ توقّفَ في كيفيّةِ ثوابهم؛ لأنَّ اللهَ تعالى لم يبيّنْ في القرآنِ ثوابهم، ونحنُ نعلمُ يقينًا بأنَّ اللهَ لا يضيعُ إيمانهم فيعطيهم ما يشاء.

وما أخبرَ الله تعالى في كلامهِ من نعيمِ أهلِ الجنّةِ من الحورِ والقصورِ والأنهارِ والأشجارِ والأطعمةِ والأشربةِ، فكلُّ ذلكَ ثابتٌ، وكذا ما ذكرَ من عذابِ أهلِ النَّارِ من الزَّقومِ والحميمِ والأغلالِ والسَّلاسلِ حقٌّ ثابتٌ، لأنّها من الأمورِ الممكنةِ وكلُّ ما كانَ ممكنًا وأخبرَ الصَّادقُ عن وقوعهِ يكونُ وقوعها حقًّا، وإلَّا لم يكنْ الصادقُ صادقًا.

(خلافًا للباطنيةِ)؛ فإنّهم أوَّلوا الآياتِ الدَّالةِ على أحوالِ الجنّةِ والنَّارِ وقالوا: إنَّ المدركَ للأشياءَ لذّاتٍ كانتْ أو آلامًا هوَ النَّفس، والبدن آلةٌ وواسطةٌ لها، ولا شكَّ أنَّ تلكَ اللّذاتِ والآلام بسبب تأثّراتِ النَّفسِ وانفعالاتها متى حصلَ للنَّفسِ من الآلام يكون من سخط الله أو من تصوّر ما يؤلم.

وأمَّا الفلاسفةُ فأوَّلوا بوجهٍ آخرَ وهوَ: إنَّ اللّذةَ هيَ إدراكُ ما هوَ عندَ المدركِ من الخيرِ والكمالِ، كإدراكِ الواجبِ وكمالاتهِ وما صدرَ عنه، والألمُ إدراكُ ما

---

(١) أخرجه البخاري (٤٧٣٠)، ومسلم (٢٨٤٩)، والترمذي (٣١٥٦)، والنسائي في «السنن الكبرى» (١١٣١٦)، وأحمد (١١٠٦٦).

هوَ عندَ المدركِ من الشّرِ والآفة.

وأشارَ المصنِّفُ رحمه الله إلى بطلانِ هذهِ التأويلاتِ بقولِهِ: (**والعدولُ عن ظواهرِ النُّصوصِ... إلخ**) وإنما قالَ: (**من غيرِ ضرورةٍ**) لأنّها من الأمورِ الممكنةِ بالنّظرِ إلى اللهِ تعالى، بل لازمٌ في سعةِ قدرةِ اللهِ تعالى، فإنَّ تكميلَ خلقِ العبادِ وتْميمِ أحوالهم أجرًا وزجرًا إنّما يتمُّ بها، وكمال حكمةِ اللهِ تعالى لا يرخّصُ إهمال هذا الإكمالِ مع توفُّرِ قدرتهِ على ذلكَ، فإنَّ في قدرةِ اللهِ تعالى ورحمتهِ لسعة لا يضيقُ عليهِ الأمرُ في شيءٍ مما يجري هذا المجرى، على أنَّ ما ذكروا من قبيلِ الخيالاتِ الغيرِ الحقيقيَّةِ فلا عبرةَ بها، فثبتَ أنّهُ لا ضرورةَ إلى العدولِ عن ظواهرِ النُّصوصِ.

قوله: (**واستحلالُ المعصيةِ... إلخ**) استحلالُ المعصيةِ كفرٌ؛ لأنَّ ما حكمَ الله تعالى بحرمتهِ كانَ حرامًا، والمستحلُّ حينئذٍ لا يرضى بحُكمهِ، ومنْ لم يرضَ بحكمهِ فهوَ كافرٌ.

وكذا اليأسُ من رحمةِ اللهِ تعالى كفرٌ لقولهِ تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيۡـَٔسُ مِن رَّوۡحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧]، وقولهِ: ﴿لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ﴾ [الزمر: ٥٣] وكذا الآمن من سخطه كفر لقولهِ تعالى: ﴿فَلَا يَأۡمَنُ مَكۡرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ﴾ [الأعراف: ٩٩].

وكذا تصديقُ الكاهنِ لقولهِ ﷺ: (منْ أتى كاهنًا فصدَّقهُ بما يقولُ أو أتى امرأتهُ في دربها فقد برئ مما أنزلَ على محمدٍ)[1].

---

(١) أخرجه أبو داود (٣٩٠٤)، والترمذي (١٣٥)، والنسائي في «السنن الكبرى» (٩٠١٧)، وابن ماجه (٦٣٩)، وأحمد (١٠١٦٧).

قوله: (**ولا يجوزُ تكفيرُ أهلِ القبلةِ**) اعلمْ أنَّ الإنسانَ إمَّا أنْ يكونَ معترفًا بنبوّةِ نبيّنا محمدٍ ﷺ أو لا يكون، فإنْ لم يكنْ فهوَ كافرٌ، وإنْ كانَ فلا يخلو إمَّا أنْ يكونَ مخطئًا في بعضِ المسائلِ أو لا يكون، فإنْ لم يكنْ فهوَ مصيبٌ في الاعتقادِ، فحينئذٍ إمَّا أنْ يكونَ اعتقادهُ عن دليلٍ أو عن تقليدٍ، فإنْ كانَ الأوَّلُ فهوَ ناجٍ بالاتِّفاقِ، وإنْ كانَ الثَّاني فالمتكلِّمونَ قديمًا وحديثًا اختلفوا فيهِ، والصَّحيحُ إنهُ من أهلِ النّجاةِ وإلا يلزمنا تكفيرُ أكثرِ الصَّحابةِ والتَّابعينَ لما مرَّ في صحّةِ إيمانِ المقلِّدِ، وإنْ كانَ مخطئًا وهوَ مِن أهلِ القبلةِ فليسَ بكافرٍ، فلا يكفَّر.

والدَّليلُ على أنهُ ليسَ بكافرٍ أنْ يقالَ: إنَّ المسائلَ التي اختلفَ أهلُ القبلةِ فيها مثلَ: إنَّ اللهَ تعالى عالمٌ بالعلمِ أو لذاتهِ، وإنّهُ تعالى هل هوَ موجدٌ لأفعالِ العبادِ أم لا، وإنهُ تعالى هل هوَ متحيِّزٌ وهل هوَ في مكانٍ وجهةٍ، وغيرهما من المسائلِ المختلفِ فيها بينَ أهلِ القبلةِ لا يخلو إمَّا يتوقَّف صحّةُ الدِّينِ على معرفةِ الحقِّ فيها أو لا يتوقَّف، والأوَّلُ باطلٌ، إذ لو كانتْ معرفةُ هذهِ الأصولِ من الدِّينِ لكانَ من الواجبِ على النَّبي ﷺ أنْ يطالبهم بهذهِ المسائلِ، ويبحثُ عن كيفيةِ اعتقادهم، فلمَّا لم يطالبهم بهذهِ الأشياءِ وما جرى حديثُ شيءٍ من هذهِ المسائلِ في زمانهِ ﷺ ولا في زمانِ الصَّحابةِ والتَّابعينَ، علمنا أنهُ لا يتوقَّفُ صحّة الإسلامِ على معرفةِ هذهِ الأصولِ، وإذا كانَ كذلكَ لم يكنْ الخطأُ في هذهِ المسائلِ فادحًا في حقيقةِ الإسلامِ، وذلكَ يقتضي الامتناعُ من تكفيرِ أهلِ القبلةِ.

وقد حكى الحاكمُ في «المنتقي» عن أبي حنيفةَ أنهُ لم يكفِّرْ أحدًا من أهلِ

القبلةِ، وحكى أبو بكرٍ الرَّازي[1] عن الكرخي[2] وغيرهِ مثل ذلكَ[3].

ويؤيِّدهُ ما ذكرهُ الفقهاء: من أنهُ لا يَرُدُّ شهادةُ كلِّ أهلِ الأهواءِ إلَّا قولُ الخطابيَّة[4]، فإنّهم يعتقدونَ حِلَّ الكذبِ.

---

(١) هو: أبو بكر الرازي أحمد بن علي الحنفي الإمام العلامة المفتي المجتهد، المحدّث علم العراق، صاحب التصانيف. تفقه بأبي الحسن الكرخي، وكان صاحب حديث ورحلة، وإليه المنتهى في معرفة المذهب. وكان مع براعته في العلم ذا زهد وتعبد، ويحتج في كتبه بالأحاديث المتصلة بأسانيده. له: كتاب (أحكام القرآن)، و(شرح مختصر الكرخي)، و(شرح مختصر الطحاوي)، و(شرح الجامع) لمحمد بن الحسن، و(شرح الأسماء الحسنى)، وكتاب في أصول الفقه، وكتاب جوابات مسائل. (ت٣٧٠هـ). ينظر: الأعلام (١/ ١٧١)، وتاج التراجم (٩٧)، والجواهر المضية (١/ ٢٢١)، والفوائد البهية (ص٢٧، ٢٨).

(٢) هو: عبيد الله بن الحسين الكرخي، أبو الحسن: فقيه، انتهت إليه رياسة الحنفية بالعراق. مولده في الكرخ ووفاته ببغداد. له: (رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية) و(شرح الجامع الصغير) و(شرح الجامع الكبير) (٢٦٠ ـ ٣٤٠هـ). ينظر: الفوائد البهية (١٠٧) والأعلام (٤/ ١٩٣).

(٣) وهذا ليس تحقيق مذهب الإمام، قال ابن فورك في شرح العالم والمتعلم (ص٢٤٠): (واعلم أن هذا الفصل يدلُّك أن مذهب الإمام أبي حنيفة، أنَّ من لم يعرف الله بحقوقه وحدوده وصفاته الخاصة فليس بعارف بالله. واعلم أن قياس هذا القول يؤدي إلى تكفير المتأوِّلين. كالخوارج والمعتزلة والمجسمة والمبتدعة).
والتّحقيق: إن مذهب الإمام هو عدم تكفير المتأوّل فهو لم يكفِّر الخوارج في خروجهم على الإمام واستحلالهم دماء المسلمين، ولكنه كفَّر من ينسب النقائص لله ﷻ كالمجسمة، ومن ينفي عن الله خلق شيء من خلقه، أو منكراً لصريح النَّصوص القطعيّة، فهذا لا يسمَّى متأوِّلاً بل مخالفاً لقواطع النصوص؛ لأن المتأول في ضروريات الدين كافر. كما في: العرف الشذي شرح سنن الترمذي للكشميري (١/ ٤١٥).

(٤) وهم قوم من الرَّوافض يُنسبَون إلى ابن الخطَّاب محمد بن وَهْب الأجدع، يَسْتَجِيْزُون أن =

وأمَّا المعتزلةُ فالذينَ كانوا قبلَ أبي الحسينِ تجامعوا وكفرَّوا أصحابنا في إثباتِ الصِّفاتِ وخلقِ الأفعالِ، وكانَ الأستاذُ أبو اسحاق[1] يقول: أكفِّر من يكفّرني، فكلُّ مخالف يكفِّرنا فنحنُ نكفِّره، وإلَّا فلا، والمختارُ ما حكى الحاكمُ عن أبي حنيفةَ رضي الله عنه[2].

قولـه: (ولا يبلغُ وليٌّ... إلخ) قالَ أهلُ الحقِّ: درجةُ الوليِّ دونَ درجةِ النَّبي من حيثُ العقلِ والنَّقلِ، أمَّ العقلُ: فهوَ أنَّ الوليَّ كاملٌ في ذاتهِ غيرَ مكمّلٍ لغيرهِ، والنَّبيُ كاملٌ ومكمِّلٌ كما مرَّ، فيكونُ أفضلُ من الولي.

وأمَّا النَّقلُ فقوله ﷺ: (ما طلعتْ شمسٌ ولا غربتْ على أحدٍ بعدَ النّبيينَ

= يشهدوا للمدعي إذا حلف أنه محق، ويقولون: المسلمُ لا يحلفُ كاذباً، فباعتقادهم هذا تمكنتِ الشبهةُ في شهادتهم. وقيل: لأنهم يعتقدون أن من ادَّعى منهم شيئاً على غيره، يجب أن يشهدَ له بقيتُهم. وفي «شرح الأقطع»: إنهم قومٌ يُنْسَبون إلى الخطَّاب رجل خرج بالكوفة وحارب عيسى بن موسى بن علي بن عبد الله بن عباس، وكان يَزعمُ أنّ علياً الإله الأكبر، وجعفراً الصادق الإله الأصغر. وكان أظهرَ الدعوةَ إلى جعفر فتبرأ منه ودعا عليه فقتِلَ هو وأصحابه، قَتَلَهُ عيسى وصَلَبَه بالكنائس. ينظر: فتح باب العناية بشرح النقاية، ملا علي القاري (ت١٠١٤هـ) (٥/ ٤١٠).

(١) هو: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق الأسفَرَايِيني: عالم بالفقه والأصول. كان يلقب بركن الدين. نشأ في أسفرايين (بين نيسابور وجرجان) ثم خرج إلى نيسابور وبنيت له فيها مدرسة عظيمة فدرّس فيها، ورحل إلى خراسان وبعض أنحاء العراق، فاشتهر. له كتاب (الجامع) في أصول الدين، خمس مجلدات، و(رسالة) في أصول الفقه. وكان ثقة في رواية الحديث. وله مناظرات مع المعتزلة. مات في نيسابور سنة (٤١٨هـ). ينظر: الأعلام (١/ ٦١)، وفيات الأعيان (١/ ٤)، وطبقات السبكي (٣/ ١١١).

(٢) لم أقف على هذا النقل.

أفضلُ من أبي بكرٍ)[1]. فهذا صريحٌ في أنَّ أبا بكرٍ ﷺ أفضلُ من كلِّ من ليسَ بنبيّ، فيكونُ أفضل الأولياء دون كلّ من كان نبيّـًا، فيكون الأنبياء أفضلُ منه، وأفضل من الأولياءِ مطلقًا، لأنَّ الأفضلَ من الأفضلِ من شيءٍ أفضلُ منه، فظهر منه بطلان قول بعض المتصوّفة: أن الأولياء أفضل من الأنبياء.

اعلمْ أنَّ الأنسبَ أنْ تذكرَ هذهِ المسائل الَّتي يذكرُ بعدها في فصلِ إرسالِ الرُّسلِ وفصلِ كرامةِ الأولياءِ.

قوله: (**وخواصُ بني آدمَ... إلخ**) قال أهل الحق: خواصّ بني آدم وهم الرّسل، أفضل من خواصّهم وعوامّهم، وعوام بني آدمَ أفضلُ من عوامِ الملائكةِ، وخواصّ الملائكةِ أفضلُ من عوامِ بني آدم.

وعندَ المعتزلةِ والفلاسفةِ، وأبي بكرِ الباقلانيُّ من أهلِ السُّنةِ: الملَكُ أفضلَ من البشر.

وشبهتهم من وجوهٍ: أحدها: إنَّ الملائكةَ أرواحٌ مبرّأةٌ عن الرَّذائلِ والآفاتِ النَّظريَّةِ لكونِ علومهم فعليَّة كليَّة نظريّة آمنةً من الغلطِ، بخلافِ علومِ البشر، وعن الرَّذائلِ والآفاتِ العمليّةِ لكونها مطهَّرةً عن الشَّهوةِ والغضبِ[2] الذي هو منشأُ الأخلاقِ الذَّميمةِ دونَ البشرِ.

والثَّاني: أنَّ الملَكَ مُعلِّمُ النَّبي لقولهِ تعالى في شأنِ محمدٍ ﷺ: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾ [النجم: ٥]، أي: جبريل، والمعلِّمُ أفضلُ من المتعلِّمِ.

---

(١) أخرجه أبو نعيم في «حلية الأولياء» (٣/ ٣٢٥) واللفظ له، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٣٠/ ٢٠٨).

(٢) ج: الأعضاء.

والثَّالث: أنَّ الملَكَ رسولٌ إلى النَّبي لقولِهِ تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴾ [الشعراء: ١٩٣]، والرَّسولُ أفضلُ من المُرْسَلِ إليهِ قياسًا على النَّبي بالنّسبةِ إلى أمّتهِ.

والرَّابع: إطرادُ تقديمِ ذكرهم في القرآنِ على ذكرِ الأنبياءِ عليهم السَّلامُ كقوله: ﴿كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وقولِهِ: ﴿ ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ ﴾ [الحج: ٧٥].

أجيبُ عن الأوَّلِ: بأنَّ براءتها من الرَّذائلِ النَّظريةِ والعمليّةِ إنّما يصحُّ أنْ لو كانَ المرادُ بالملائكةِ العقول، وهيَ غير متحقّقة عندَ المتكلِّمينَ.

وعن الثَّاني: بأنَّ المعلِّمَ أفضلُ من المتعلِّمِ فيما هوَ مُعلِّمٌ له، ولا يلزمُ منهُ الأفضليَّةُ مطلقًا.

وعن الثَّالثِ: بمنع كون الرّسولِ أفضلُ من المُرْسَلِ إليهِ، والقياسُ على النَّبي بالنسبةِ إلى أمّتهِ باطلٌ، إذ الفرقُ ظاهرٌ، ألا ترى أنَّ سلطانًا لو أرسلَ شخصًا إلى وزيرهِ لإعلامِ أمرٍ مهمٍّ له لا يُوْجِبُ أفضليَّة الرَّسولُ من المُرْسَلِ إليه.

وعن الرَّابعِ: بمنع اقتضاءُ التَّقديمِ للأفضليةِ.

واستدلَّ أهلُ الحقِّ على مطلوبهم بوجوهٍ: الأوَّلُ: إنَّ اللهَ تعالى أمرَ الملائكةَ بالسجودِ لآدمَ لقولهِ تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ ﴾ [البقرة: ٣٤]، فيكونُ آدمُ أفضلُ من الملائكةِ، إذ لو كانَ على العكسِ لكانَ تعالى أمرَ بخدمةِ الأفضلِ للمفضولِ وهوَ باطلٌ، إذ الحكيمُ لا يأمرُ بخدمةِ المفضولِ.

والثَّاني: إنَّ آدمَ عليهِ السَّلامُ كانَ أعلمُ من الملائكةِ؛ لأنهُ يعلمُ الأسماءَ دونهم لقولهِ تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١]، وقالَ تعالى حكايةً عنهم: ﴿سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ ﴾ [البقرة: ٣٢]، والأعلمُ أفضلُ لقولِهِ تعالى: ﴿قُلْ هَلْ

﴿يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩].

والثَّالثُ: إنَّ طاعةَ البشرِ أشقّ لأنّها إنما تصدر عنهم مع الموانعِ والصّوارفِ عنها من الشَّهوةِ والغضبِ والوسوسةِ دونَ طاعةِ الملَكِ، فإنَّ تلكَ جبليّة ذاتيّة، وإذا كانتْ أشقّ كانتْ أفضلُ لقولهِ ﷺ: (أفضلُ العباداتِ أَحْمَزُهَا[١])[٢] أي: أشقّها.

والرَّابع: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣]، والعالَم: اسمٌ لما سوى اللهِ تعالى، فيكونُ معنى الآيةِ: إنَّ اللهَ اصطفاهم على كلِّ المخلوقاتِ، وتركُ العملَ بهِ فيمن لم يكنْ من آلِ ابراهيمَ وآلِ عمرانَ نبيًّا للإجماعُ على عدمِ أفضليّتهم، فيبقى معمولًا بهِ في حقِّ الأنبياءِ، فيكونُ الأنبياءُ أفضل من كلِّ المخلوقاتِ ومن جملتها الملائكة، فيكونونَ أفضلهم.

قوله: (**والميثاقُ... إلخ**) مفعالٌ وهوَ التَّوثُّقُ بيمينٍ أو عهدٍ أو نحوَ ذلكَ من الأمورِ التي تؤكِّدُ القولَ، وقيلَ: هو ما وثَّقوا بهِ عهدَ اللهِ من قبوله وإلزامهم أنفسهم وهوَ ثلاثةٌ: الأوَّل: ما خصَّ بهِ النَّبيونَ من أنْ يبلِّغوا الرِّسالةَ ويقيموا الدِّينَ، ولا يتفرقوا فيهِ كما قالَ تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمْ﴾ [الأحزاب: ٧].

---

(١) حَمُزَ الرجل من باب ظرف، أي: اشتد، وأحمزها، أي: أقواها وأشدّها يقال: رجل حامز الفؤاد، وحميزه، أي: شديد. مختار الصحاح (ص ١٥٤).

(٢) ذكره ابن الأثير في النهاية عن ابن عباس بلفظ سئل رسول الله ﷺ: (أي الأعمال أفضل؟ قال: أحمزها)، قال العجلوني: «قال في الدرر تبعًا للزركشي لا يعرف، وقال ابن القيم في شرح المنازل: لا أصل له، وقال المزي: هو من غرائب الأحاديث، ولم يرد في شيء من الكتب الستة، وقال القاري في الموضوعات الكبرى: معناه صحيح لما في الصحيحين عن عائشة: (الأجر على قدر التعب). ينظر: النهاية لابن الأثير: (١/ ٤٤٠)، وكشف الخفاء: (١/ ١٧٥)، والأسرار المرفوعة لعلي القاري (١٢٣).

والثَّاني: هو ما خصَّ بهِ العلماءُ كما قالَ تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٨٧].

والثَّالثُ: ما أخذَ من آدمَ وجميعِ ذريّتهِ كما قالَ تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ﴾[الأعراف:١٧٢].

فإنْ قيلَ: هذهِ الآيةُ معطوفةٌ على قولهِ: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا ٱلْجَبَلَ﴾ [الأعراف: ١٧١]، وهوَ ميثاقٌ خاصٌ لليهودِ فكذا هذهِ الآية.

أجيب: بأنّهُ عامٌّ كالتّذييلِ للميثاقِ الخاصِّ فيدخلُ فيهِ اليهودُ دخولًا أوّليًّا، ولأنَّ ألفاظها لا تقبلُ التّخصيصَ إلَّا بالتَّعسُّفِ، قالَ القاضي في تفسيرِ هذهِ الآية: (المقصودُ من إيرادِ هذا الكلامِ إلزامُ اليهودِ بمقتضى الميثاقِ العامِ بعدما ألزمهم بالميثاقِ المخصوصِ بهم، والاحتجاجُ عليهم بالحجَجِ السَّمعيةِ والعقليةِ ومنعهم عن التَّقليدِ، وحملهم على النَّظرِ والاستدلالِ كما قالَ: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الأعراف: ١٤٧] أي: عن التَّقليدِ واتباعِ الباطلِ)[١].

ويؤيدهُ ما رويَ عن النَّبي ﷺ حينَ سُئلَ عن هذهِ الآية أنهُ قالَ: (إنَّ اللهَ خلَقَ آدمَ، ثمَّ مسَحَ ظهْرَه بيمينِه، فاستخرَجَ منه ذُرِّيَّةً، فقال: خلقتُ هؤلاء للجنَّةِ وبعملِ أهلِ الجنَّةِ يَعمَلُون، ثمَّ مسَحَ ظهْرَه فاستخرَجَ منه ذُرِّيَّةً، فقال: خلقتُ هؤلاء للنارِ وبعملِ أهلِ النّارِ يعمَلون، فقال رجلٌ: يا رسولَ اللهِ، ففيمَ العملُ؟ فقال رسولُ اللهِ ﷺ: إنَّ اللهَ إذا خلَقَ العبدَ للجنَّةِ استعمَلَه بعملِ أهلِ الجنَّةِ؛ حتى يموتَ على عملٍ مِن أعمالِ أهلِ الجنَّةِ، فيُدخِلَه به الجنَّةَ، وإذا خلَقَ العبدَ للنارِ، استعمَلَه بعملِ أهلِ النّارِ؛ حتى يموتَ على عملٍ مِن أعمالِ أهلِ النّارِ،

---

(١) ينظر: تفسير البيضاوي = أنوار التنزيل وأسرار التأويل (٣/ ٤٢).

فيُدخِلَه به النّارَ)[1].

فإنْ قيلَ: لا يجوزُ تفسيرُ الآيةِ بالحديثِ، إذا الحديثُ صريحٌ في أنهُ أخذَ من ظهرِ آدمَ شيئًا بخلافِ الآيةِ، لأنَّ قوله: ﴿مِن ظُهُورِهِمْ﴾ بدلٌ من قولِهِ: ﴿مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ فالمعنى: وإذا أخذَ ربكَ من ظهورِ بني آدمَ، فلم يذكرْ أنّهُ أخذَ من ظهرِ آدمَ شيئًا، ولأنّهُ لو كانَ المرادُ أنهُ أخرجَ من ظهرِ آدمَ لما قالَ: من ظهورهم، بل يجبُ أنْ يقولَ: من ظهرهِ وذريّته.

أجيب: بأنَّ المرادَ آدم وذريّتهُ لكن غلبَ إخراج الذّراري من أصلابِ أولادهُ نسلًا بعدَ نسلٍ على ذراري نفسهِ، لأنَّ الكلامَ في الاحتجاجِ على الأولادِ بشهادةِ قولِهِ: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢].

ويعضدهُ ما رواهُ الواحدي عن الكسائي[2] أنهُ قالَ: (لمْ يذكرْ ظهرَ آدمَ وإنّما أُخرجوا جميعًا من ظهرهِ، لأنَّ اللهَ تعالى أخرجَ ذريّةَ آدمَ بعضهم من ظهورِ بعضٍ، على نحوِ ما يتوالدُ الأبناءُ من الآباءِ، واستغنى عن ذكرِ ظهرِ آدمَ لما علمَ أنهم كلّهم بنوه، وأُخرجوا من ظهرهِ)[3].

وروى محيي السُّنةِ: (إنّهُ تعالى أخرجهم جميعًا وصوّرهم وجعلَ لهم عقولًا يعلمونَ بها وألسنًا ينطقونَ بها، ثمَّ كلّمهم قبلًا أي عيانًا، وقالَ: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾)[4].

---

(١) سنن أبي داود (٤٧٠٣) والمستدرك على الصحيحين (٣٢٩٨) مشكل الآثار (٣٨٨٦).

(٢) هو: علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي بالولاء، الكوفي، أبو الحسن الكسائي: إمام في اللغة والنحو والقراءة. له تصانيف، منها (معاني القرآن) و(المصادر)» و(الحروف) و(القراءات) و(نوادر) وغيرها. (ت١٨٩هـ). ينظر: الأعلام (٤/ ٢٨٣).

(٣) التفسير البسيط للواحدي (٩/ ٤٤١).

(٤) تفسير البغوي طبعة طيبة (٣/ ٢٩٩).

وقالَ الإمامُ المحقِّقُ قطبُ الدِّين الشِّيرازي[1] رحمه الله: (ظواهرُ ألفاظِ الآيةِ من قوله: ﴿مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ﴾ دافعةٌ لظاهرِ الحديثِ، لكن لمَّا كانَ المعلومُ المقرَّرُ في بدايةِ العقولِ: أنَّ بني آدمَ من ظهرِ آدمَ، فيكونُ كلَّ ما خرجَ من ظهورِ بني آدمَ في لا يزالُ إلى يومِ القيامةِ هم الذّر، قد أخرجهم الله تعالى في الأزلِ عن صلبِ آدمَ للميثاقِ الأوَّلِ، ليعرفَ منهُ أنَّ هذا النَّسلَ الذي يخرجُ في لا يزالُ من أصلابِ بني آدمَ هوَ الذرُّ الذي أُخْرِجَ في الأزلِ من صلبِ آدمَ، وأخذَ منهُ الميثاقُ الأوَّلُ، وهوَ المقالي الأزلي، كما أخذَ منهم في لا يزال بالتَّدريجِ حينَ أخرجوا الميثاقَ الثَّاني، وهوَ الحالي اللايزالي)[2].

والحاصل: أنَّ اللهَ تعالى لمَّا كانَ لهُ ميثاقان مع بني آدمَ: أحدهما: الحالي الذي يهتدي إليهِ العقولُ من نصبِ الأدلةِ الباعثةِ على الاعترافِ.

وثانيهما: المقالي الذي لا يهتدي إليهِ العقل، بل يتوقَّفُ على توقيفِ واقفٍ على أحوالِ العبادِ من الأزلِ إلى الأبدِ، كالأنبياءِ عليهم السلام، أرادَ النَّبي ﷺ أنْ يُعلِّمُ الأمّةَ ويخبرهم أنَّ وراءَ الميثاقِ الذي يهتدونَ إليهِ بعقولهم ميثاقًا آخر أزليًّا فقالَ ما قالَ من مسحِ ظهرِ آدمَ في الأزلِ وإخراجِ الذُّريَّةِ[3].

قالَ شيخنا شيخُ الإسلامِ شارحُ «الكشَّافِ» بلَّغهُ الله مناه: (هذا كلامٌ عالي الدّرجةِ لا مزيدَ عليهِ، وهوَ قريب من الأسلوبِ الحكيمِ على منوالِ قوله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَۖ قُلۡ مَآ أَنفَقۡتُم مِّنۡ خَيۡرٖ فَلِلۡوَٰلِدَيۡنِ﴾ [البقرة: ٢١٥]، سألوا عن بيانِ ما ينفقونَ، وأجيبوا ببيانِ المصرفِ، وضمّن بيانِ ما ينفقون، كذا ههنا سألَ

---

(١) ينظر: فتوح الغيب (٦/ ٥٥٧).

(٢) ينظر: المصدر السابق (٦/ ٥٥٧).

(٣) المصدر السابق (٦/ ٥٥٨).

الصَّحابيُ عن بيانِ الميثاقِ الحالي، فأجيبَ عن المقالي، وضمّنَ فيهِ الحالي على ألطفِ وجه)[1]، ومن أرادَ الكلامَ المشبعَ فليطالعْ «شرح الكشَّافِ».

قوله: (**ونؤمن باللوحِ... إلخ**) أي: نؤمن باللوح المحفوظ، قالَ بعضُ المفسِّرينَ في قولِهِ تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِيٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: ١٢]، أي: في اللوحِ المحفوظِ[2].

روي عن ابن عباسٍ ﷺ: (إنَّ اللهَ تعالى خلقَ لوحًا محفوظًا من درّةٍ بيضاءُ، دفَّتاهُ ياقوتة حمراء، كتابةُ نورٌ وقلمهُ نور، وعرضهُ ما بينَ السَّماءِ والأرضِ، ينظرُ الله فيهِ كلَّ يومٍ ثلاثمائةٍ وستينَ نظرةً، ففي كلّ نظرةٍ منها يخلقُ ويرزقُ ويحيي ويميتُ ويفعلُ ما يشاء)[3]، فذلكَ قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ٢٩].

ونؤمنُ أيضًا بالقلمِ قيلَ في قولِهِ تعالى: ﴿نٓ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ [القلم: ١]: (إنَّ أوَّلَ ما خلقَ الله القلمَ فنظرَ نظرةَ هيبةٍ وكانَ طولهُ ما بينَ السَّماءِ والأرضِ، فانشقَّ بنصفين فقالَ له: اكتبْ، قالَ: يا ربِّ وما اكتب؟ قالَ: اكتبْ بسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيم، قالَ لهُ: أجرِ، قالَ: بما أجري؟ قالَ: بما هوَ كائنٌ إلى يومِ القيامة)[4].

---

(١) المصدر السابق (٦/ ٦٥٨).

(٢) ينظر: البغوي في معالم التنزيل (٤/ ٤٣٩).

(٣) ينظر: تفسير الطبري = جامع البيان ط هجر (٢٢/ ٢١٥).

(٤) عنِ ابنِ عبّاسٍ ﷺ قالَ: (أوَّلُ ما خَلَقَ اللهُ القلمَ خلَقَهُ مِن هَجا قبلَ الألفِ واللامِ، فتصوَّرَ قلمًا مِن نورٍ، فقيلَ له اجْرِ في اللَّوحِ المحفوظِ. قالَ: يا ربِّ بماذا؟ قالَ: بما يكونُ إلى يومِ القيامةِ، فلمّا خَلَقَ اللهُ الخَلقَ وكَّلَ بالخَلقِ حَفَظةً يَحفظونَ عليهم أعمالَهم، فلمّا قامتِ القيامةُ عُرِضَتْ عليهم أعمالُهم، وقيلَ: هذا كتابُنا يَنطِقُ عليكم بالحقِّ، إنّا كنّا نَستنسِخُ ما كنتُم تَعملونَ، عَرَضَ بالكِتابينِ، فكانا سواءً. قالَ ابنُ عبّاسٍ: ألستُمْ عَربًا؟ هل تكونُ النُّسخةُ إلّا مِن كتابٍ؟). المستدرك على الصحيحين (٣٧٣٩). =

وفي روايةِ ابن عباسٍ ﷺ: (قالَ: اكتبْ، قالَ: فما أكتبُ؟ قالَ: أكتب القدرَ، فجرى بما هوَ كائنٌ إلى قيامِ السَّاعةِ)[1].

وهذا معنى قوله: (**وجفَّ القلم بم هو كائنٌ**).

قوله: (**وما اخطأ العبدُ... إلخ**) أي: ونؤمنُ أيضًا بالقولِ: (ما أخطأَ العبدُ لم يكنْ ليصيبهُ وما أصابهُ لم يكنْ ليخطئه)[2]، يعني: ما أخطأَ العبدُ كانَ في الأزلِ مقدَّرًا كذلكَ، أي: أنهُ أخطأه ولا يصيبه، لا أنّهُ كانَ في الأزلِ مقدَّرًا أنّهُ يصيبهُ وأخطأ، وكذلكَ ما أصابَ العبدُ كانَ في الأزلِ مقدَّرًا أنهُ أصابهُ، فلا بدَّ من أنْ يصيبهُ ولا يخطئه.

ويؤيِّدهُ ما رواهُ أحمد، وأبو داود، وابن ماجه، عن ابن الدّيلمي قالَ: (أتيتُ أبيَّ بن كعبٍ فقلتُ له: قد وقعَ في نفسي شيءٌ من القدرِ فحدِّثني لعلَّ اللهَ أن يذهبه من قلبي، فقالَ: لو أنَّ اللهَ عذَّبَ أهلَ سَماواتِه وأهل أرضه عذَّبهم وهوَ غيرُ ظالمٍ لهم، ولو رحمهم كانتْ رحمتهُ لهم، ولو انفقتَ مثلَ أحدٍ ذهبًا في سبيلِ اللهِ ما قبلهُ الله منكَ حتَّى تؤمنَ بالقدرِ، وتعلمَ أنَّ ما أصابكَ لم يكنْ ليخطئكَ، وأنَّ ما أخطأكَ لم يكنْ ليصيبكَ، ولو متَّ على غيرِ هذا لدخلتَ النَّارَ، قالَ: ثمَّ أتيتُ عبدَ

= وفي البداية والنهاية لابن كثير (١/ ٢٦)، وإرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، للقسطلاني (٥/ ٢٥٢): (لوح من درَّة بيضاء، طوله ما بين السّماء والأرض، وعرضُه ما بين المشرق والمغرب).

(١) تاريخ الطبري (١/ ٣٣) أخرجه أبو داود (٤٧٠٠) مختصراً بنحوه، والترمذي (٢١٥٥) باختلاف يسير، وأحمد (٢٢٧٠٥).

(٢) والعبارة من عقيدة الإمام أبي جعفر الطحاوي رحمه الله، وهي من الحديث الذي يرويه الطحاوي في مشكل الآثار (١/ ٢٤٠): (الإيمانُ بالقَدَرِ أنْ تعلَمَ أنَّ ما أصابكَ لَمْ يكُنْ لِيُخطِئَكَ، وما أخطأكَ لمْ يكُنْ لِيُصيبَكَ، ولا تَقولَنَّ لشيءٍ أصابكَ: لوْ فعَلْتُ كَذا وكَذا).

اللهِ بن مسعودَ فقالَ مثلُ ذلكَ، قالَ: ثمَّ أتيتُ حذيفةَ بن اليمانِ فقالَ مثلُ ذلكَ، ثمَّ أتيت زيد بن ثابت فحدَّثني عن النَّبي ﷺ مثلُ ذلكَ)[1].

قوله: (**ولا نرى الخروجَ... إلخ**) ولا نرى الخروجَ أي: لا نعتقدُ جوازَ الخروجِ على الأئمّةِ وإنْ كانوا جائرين، لما سنذكرُ من أنَّ عصمةَ الإمامِ ليستْ بشرطٍ، وإنّهُ بالجورِ لا يخرجُ عن الإيمانِ، فلا يجوزُ الخروجُ عليهِ، ولأنَّ جوازهُ يفضي إلى فسادٍ عظيم.

قوله: (**ونرى المسحَ... إلخ**) أي: نعتقدُ جوازَ المسحِ على الخفّين في الحضرِ والسَّفرِ خلافًا للرّوافضِ، لما رويَ أنهُ سئلَ أنس بن مالك رضي الله عنه عن السُّنةِ والجماعةِ فقالَ: (السُّنةُ أنْ تحبَّ الشيخين، ولا يطعنُ في الختنين، وترى المسحَ على الخفين)[2].

ورويَ عن الكرخي أنهُ قالَ: (من أنكرَ المسحَ على الخفِ يخشى عليهِ الكفرَ، وكلُّ من أنكرَ ذلكَ من الصَّحابةِ فقد رجعَ عنهُ قبلَ موتِهِ)[3]، كذا في الفتاوى المعروفةِ بـ«قاضي خان»[4].

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٦٩٩)، وابن ماجه (٧٧).

(٢) الرّواية هي عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله كما في: كشف الآثار الشريفة (٢٣٥٣) (٢٣٥٤). والأسماء والصفات للبيهقي (٩٠٥). والانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، لابن عبد البر (ص١٦٣)، وكتاب أخبار أبي حنيفة وأصحابه للصيمري (ص٨٩)، وكتاب المشيخة البغدادية لأبي طاهر السلفي (٤/ ١٩)، ومسند الثعالبي في ترجمة نوح بن أبي مريم.

(٣) ينظر: فتاوى قاضيخان في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان. ط العلمية (١/ ٤٨).

(٤) هو العلامة شيخ الحنفية، أبو المحاسن حسن بن منصور بن محمود البخاري الحنفي، الأوزجندي، صاحب التصانيف. سمع الكثير من الإمام ظهير الدين الحسن بن علي بن عبد العزيز. ومن إبراهيم بن عثمان الصفاري وطائفة. روى عنه: العلامة جمال=

(ونؤمنُ بكرامِ الكاتبين) لقولهِ تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ﴿١٠﴾ كِرَامًا كَاتِبِينَ ﴿١١﴾ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [الانفطار: ١٠-١٢]، يعني: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ﴾ من الملائكةِ يحفظونَ أعمالكم، ﴿كِرَامًا﴾ على الله يكتبون أقوالكم وأعمالكم، ﴿يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ يعني: لا يخفى عليهم شيءٌ من أعمالكم من الخيرِ والشَّرِ.

ولما روى مجاهدُ عن النَّبي ﷺ أنَّهُ قالَ: (أكرموا الكرامَ الكاتبين الذين لا يفارقونكم إلَّا عندَ أحدى الحالتين الجنابةَ والغائطَ)[1].

(ونؤمنُ بملكِ الموتِ وقبضةِ أرواحِ العالمين) لقولهِ تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ [الأنعام: ٦١]، والمرادُ بالرُّسلِ ملكُ الموتِ وأعوانهِ.

قوله: (ونرى الصَّلاةَ) أي: نعتقدُ جوازَ الصَّلاةِ خلفَ كلِّ برٍّ وفاجرٍ، وعلى من ماتَ منهم، لقولهِ ﷺ: (الصَّلاةُ واجبةٌ عليكم خلفَ كلِّ مسلمٍ برًا كانَ أو فاجرًا، وإنْ عملَ الكبائرَ)[2].

(ودعاءُ الأحياءِ... إلخ) ودعاءُ الأحياءِ للأمواتِ والصَّدقةُ لهم نافعٌ لما

= الدين محمود بن أحمد الحصيري، أحد تلامذته. من تصانيفه: (شرح الجامع الصغير) للشيباني في الفروع و(شرح كتاب الزيادات) لمحمد بن الحسن وكتاب (المحاضر). و(الواقعات) في الفروع. و(آداب الفضلاء) في اللغة. و(الأمالي) في الفقه. و(شرح أدب القضاء) للخصاف و(الفتاوى). وكتاب في الخلافيات. (ت٥٩٢هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (٢١/ ٢٣١)، والأعلام (٢/ ٢٢٤)، والفوائد البهية (٦٤، ٩١)، والجواهر المضية (١/ ٢٠٥).

(١) أخرجه ابن أبي حاتم في «التفسير» (١٠/ ٣٤٠٨)، والبزار في «مسنده» (١١/ ٨٩) باختلاف في المتن، والسراج في «حديثه» (٢/ ٢٠٢)

(٢) أخرجه أبو داود (٢٥٣٣)، والطبراني في «مسند الشاميين» (١٥١٢)، والدارقطني (١٧٦٤)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٥٣٠٠).

رويَ أنَّ رجلًا قالَ للنبي ﷺ: (إنَّ أُمِّي افْتُلِتَتْ نَفْسُهَا - أي: ماتتْ فجأةً -، وأَظُنُّهَا لو تَكَلَّمَتْ تَصَدَّقَتْ، فَهلْ لَهَا أجْرٌ إنْ تَصَدَّقْتُ عَنْهَا؟ قالَ: نَعَمْ)[1].

(وهوَ يجيبُ الدعواتِ) قالَ الله تعالى: ﴿ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠]، (ويقضي الحاجاتِ) قالَ الله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يُنَجِّيكُم مِّنْهَا وَمِن كُلِّ كَرْبٍ﴾ [الأنعام: ٦٤].

قوله: (**وما أخبرَ النَّبيُّ ﷺ... إلخ**) ما أخبرَ النَّبيُّ ﷺ من خروجِ الدَّجالِ، ودابّة الأرضِ، ويأجوجَ ومأجوجَ، ونزولُ عيسى عليهِ السَّلام، وطلوع الشَّمسِ من مغربها حقٌّ؛ فإنّهُ رويَ عن حذيفةَ بن أسدٍ الغفاري قالَ: (اطّلعَ النَّبيُّ ﷺ [علينا][2] ونحنُ نتذاكرُ، فقالَ: ما تذكرونَ؟ قالوا: نذكرُ السَّاعةَ، قالَ: إنها لن تقومَ حتَّى تروا قبلها عشرَ آياتٍ وذكرَ: الدُّخان، والدَّجالُ، والدَّابةُ، وطلوعُ الشَّمسِ من مغربها، ونزولُ عيسى عليهِ السَّلام بن مريمَ، ويأجوجُ ومأجوجُ، وثلاثةُ خسوفٍ خسفٌ بالمشرقِ وخسفٌ بالمغربِ وخسفٌ بجزيرةِ العربِ، وآخرُ ذلكَ نارٌ تخرجُ من اليمنِ تطردُ النَّاسَ إلى محشرهم)[3].

قوله: (**والكفُّ عن الصَّحابةِ**) هذا عطفٌ على قولهِ: (**من خروجِ الدَّجالِ**) أي: ما أخبرَ بهِ النَّبيُّ ﷺ من الكفِّ أي: عن الامتناعِ عن طعنِ الصَّحابةِ حقٌّ، فإنهُ رويَ عن أبي سعيدٍ الخدري أنهُ قالَ: قالَ رسولُ اللهِ ﷺ: (لا تسبُّوا أصحابي فلو أنَّ أحدكم أنفقَ مثلُ أحدٍ ذهبًا ما بلغَ مدَّ أحدهم ولا نصيفه)[4]، وقالَ: (اللهَ اللهَ في أصحابي لا تتخذوهم غرضًا من بعدي، فمن أحبهم فبحبّي أحبّهم ومن

---

(١) أخرجه البخاري (١٣٨٨)، ومسلم (١٠٠٤).

(٢) ساقطة من الشّرح.

(٣) أخرجه مسلم (٢٩٠١).

(٤) أخرجه البخاري (٣٦٧٣) واللفظ له، ومسلم (٢٥٤٠).

أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى اللهَ، ومن آذى اللهَ فيوشكُ أنْ يأخذه)[1].

قوله: (والشَّهادةُ... إلخ) أي: ما أخبرَ بِهِ من الشَّهادةِ للعشرةِ بالجنةِ حقٌّ، لقولهِ ﷺ: (أبو بكرٍ في الجنّةِ، وعمرُ في الجنّةِ، وعثمانُ في الجنّةِ، وعليٌّ في الجنّةِ، وطلحةُ في الجنّةِ، والزبيرُ في الجنّةِ، وعبدُ الرحمنِ بن عوفٍ في الجنّةِ، وسعدٌ بن أبي وقاصَ في الجنّةِ، وسعيدٌ بن زيدٍ في الجنّةِ، وأبو عبيدةُ الجراحُ في الجنّةِ)[2].

قوله: (وكلُّ مؤمنٍ بعدَ موتهِ مؤمنٌ... إلخ) كلُّ من كانَ مؤمنًا في حالِ حياتهِ وانتقلَ عن الدُّنيا مع الإيمانِ كانَ مؤمنًا حقيقةً، يعني: إنهُ مؤمنٌ لا باعتبارِ ما كانَ، بل إطلاقه عليهِ باعتبارِ تحقُّقهِ فيهِ كما في حالِ نومهِ وغفلتهِ لأنَّ المتَّصفَ بصفةِ الإيمانِ هوَ الروحُ، وهوَ باقٍ لا يتغيرُ بالموتِ.

وكذا الكلامُ في الرُّسلِ والأنبياءِ عليهم السَّلام، والفرقُ بين الرَّسولِ والنَّبي أنَّ الرَّسولُ هوَ الذي معهُ كتابٌ، والنَّبيُّ أعمُّ.

قوله: (ويجوزُ إطلاقُ اسم الشَّيء... إلخ) اعلمْ أنَّ ما يطلقُ على اللهِ تعالى بعضهُ ما لا يدلُّ على الجسميَّةِ كالشَّيءِ والموجودِ؛ فإنهُ يجوزُ إطلاقهُ على اللهِ تعالى بالعربيةِ والعجميةِ، وبعضهُ مشعرٌ عليها الجسميةَ، فإنهُ حينئذٍ توقيفي، فإنْ وردَ يطلقُ كما وردَ؛ كالنُّورِ والوجهِ واليدِ والعينِ والجنبِ ونحوَ ذلكَ، ولا يطلقُ بلسانٍ آخرَ من غيرِ التَّأويلِ.

---

(١) أخرجه الترمذي (٣٨٦٢)، وأحمد (٢٠٥٦٨) باختلاف يسير، وأبو نعيم في «حلية الأولياء» (٨/ ٢٨٧).

(٢) جامع المسانيد (١/ ٢٢٥)، والترمذي (٣٧٤٧)، وأحمد (١/ ١٩٣)، والنسائي في «السنن الكبرى» (٥/ ٥٦).

ويجوزُ إطلاقُ بعضِ الألفاظِ مضافةً كقولهِ: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ﴾ [غافر: ١٥]، وقاضي الحاجاتِ، وهازمُ الأحزابِ، وفارجُ الهمِّ، وشديدُ العقابِ، ولا يجوزُ بدونِ الإضافةِ، وإنْ لم يشعرْ إطلاقهُ بالفسادِ، لأنا ننتهي في أسماءِ اللهِ تعالى إلى ما أنهانا إليهِ الشَّرعُ، فلمّا لم يردْ بدونِ الإضافةِ لم يجز الإطلاق.

ولا يجوزُ إطلاق: المحجوبِ، وبعضهم جوَّزوا لفظ: المحتجبَ؛ لأنَّ الأوَّلَ يدلُّ على المغلوبيّةِ دونَ الثَّاني.

ومن الأسماءِ ما لا يجوزُ إطلاقهُ وإطلاقُ ضدِّهِ أيضًا كالسّاكن، فإنّه لا يجوز إطلاقه له ولا إطلاق ضدّه وهوَ: المتحرّك، وكذا: اليقظان، والعاقل.

وكذا لا يجوز: أنّهُ داخل في العالمِ أو خارجِ عنه، وكذا لا يجوزُ إطلاقُ الغائبِ عليهِ لعدمِ وُرودِ النَّصِ.

ويجوزُ أنْ يقالَ: إنهُ غيبٌ عن الخلقِ، وقد رويَ عن بعضِ العلماءِ أنَّ المرادَ بالغيبِ في قولهِ تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣]، هوَ: الله سبحانهُ وتعالى[1].



(١) ينظر: تفسير الثعلبي = الكشف والبيان عن تفسير القرآن ط دار التفسير (٣/ ٧٦).

[فصل: في الإمامة]

قولـه: (فصـل: لا بدَّ للمسـلمينَ... إلخ) اعلمْ أنَّ هذا الفصلَ يشـتملُ على مباحـثَ ثلاثـةَ: الأوَّل: في وجوبِ نصبِ الإمامِ، والثَّاني: في شرائطِهِ، والثَّالثُ: في تعيّنِهِ.

أمَّـا الأوَّلُ: فقدْ اختلفوا فيـهِ، فقالَ بعضهـم: إنـهُ يجب، وقـالَ آخرونَ: لا يجب، وهـم أكثرُ الخوارجِ وأبـو بكرِ الأصـمّ[1] مـن المعتزلةِ.

أمَّـا القائلـونَ بوجوبـهِ فقد اختلفـوا، فبعضهـم أوجبهُ بالدَّليـلِ العقلي، وبعضهـم أوجبهُ بالدَّليـلِ السَّمعي، والموجبـونَ عقـلًا بعضهـم أوجبه على الله، وبعضهـم أوجبهم على الخلقِ.

وأما الذين أوجبوهُ على اللهِ عقلًا: الإماميةُ والاسماعيليةُ، وأمَّا الموجِبونَ على الخلقِ عقلًا فهم: الجاحظُ[2]، والكعبي، وأبو الحسينِ البصري ومتابعوهم.

وأمَّا الموجِبونَ سمعًا فهم جمهورُ أهلِ السُّنةِ وأكثرُ المعتزلةِ.

---

(١) هو: عمْرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ: كبير أئمة الأدب، ورئيس فرقة (الجاحظية) من المعتزلة. مولده (سنة١٦٣هـ). له تصانيف كثيرة منها: (الحيوان) أربعة مجلدات، و(البيان والتبيين)، و(البخلاء) وغيرها. فلج في آخر عمره وتوفي (سنة ٢٥٥هـ). ينظر: الأعلام (٥/ ٧٤)، والوفيات (١/ ٣٨٨).

(٢)

لنا في إثباتِ مطلوبنا مقامان: أحدهما: بيانُ وجوبِهِ علينا سمعًا، وثانيهما: بيانُ عدمِ وجوبِهِ على اللهِ، أمَّا الأوَّلُ: فلأنَّ نصبَ الإمامِ يوجبُ دفعَ ضررٍ لا يمكنُ أنْ يندفعَ ذلكَ الضّررُ إلا به؛ لأنَّ البلدانَ إذا خَلا عن رئيسٍ قاهرٍ ينفذ أحكامهم وأقام حدودهم ويأمرهم بالطَّاعاتِ وينهاهم عن المعاصي، ويدفعُ الظُّلمةُ من المظلومينَ، استولى على ذلك الظّلمةِ والفسقةِ فانتشرَ الفسق والعصيان، وهذا يؤدّي إلى فسادٍ عظيمٍ من القتلِ والتَّصرفِ في الدِّينِ من الزِّيادةِ والنُّقصانِ، وإذا كانَ عدمُ الإمامِ سببًا لهذه المضار يكونُ وجودهُ دافعًا لهما، فيتوقّفُ دفعُ هذهِ المضارِ على نصبِ الإمامِ، فيجبُ نصبُ الإمامِ، لأنَّ دفعَ الضَّررِ عن النَّفسِ بقدرِ الإمكانِ واجبٌ بإجماعِ الأنبياء وباتِّفاقِ العقلاء في جميعِ الأديان.

وإنَّما كانَ هذا الدَّليلُ سمعيّـًا لأنَّا نتمسَّكُ في المقدمةِ الثَّانيةِ بالإجماعِ فصارَ نقليًّا، وإلى هذا أشارَ المصنِّفُ رحمه الله: (**لا بدَّ للمسلمينَ من إمامٍ**) ووصفهُ بقولِهِ: (**يقومُ بتنفيذِ أحكامهم وإقامةِ حدودهم وتجهيزِ جيوشهم**) يشعرُ بتعريفِ الإمامةِ وهيَ: رئاسةٌ في الدِّينِ والدُّنيا عامّةً لشخصٍ من الأشخاصِ، فيخرجُ الرّئيسُ والقاضي، لأنَّ رئاستهما ليستْ بعامّة.

فإنْ قيلَ: كما إنَّ نصبَ الإمامِ يقتضي هذهِ المصالح فقد يحتملُ مفاسدَ أيضًا، إذ ربما استنكفَ النَّاسُ عن طاعتِهِ فيزدادُ الفسادُ أو ربما يستولي على النَّاسِ فيظلمهم أو يحتاجُ لدفعِ المعارضِ وتقويةِ الرِّئاسةِ إلى مزيدِ مالٍ لأنه حينئذٍ يحتاجُ إلى خرجٍ كثيرٍ فيغصب المالَ منهم، فيفضي إلى أخذِ المالِ من الضُّعفاءِ والمساكينَ.

أجيب: بأنَّ ما ذُكرَ من الاحتمالاتِ وإنْ كانتْ جائزةً لكنَّها احتمالاتٌ مرجوحة مكثورة، لأنها إذا قوبلت المفاسدُ الحاصلةُ من عدم الإمام المطاع

بالمفاسد الحاصلة من وجوده، كانت المفاسد الحاصلة من عدمه أزيد من المفاسد الحاصلة من وجوده، وعندَ التَّعارضِ يعتبرُ الرَّاجح دونَ المرجوحِ، فإنَّ تركَ الخيرَ الكثيرَ لأجلِ التَّوقِّي عن الشَّرِ القليلِ شرٌّ كثير.

وأمَّا الثَّاني: أعني: عدمُ وجوبِ النَّصبِ على اللهِ، فلمّا بيّنّا أنّه لا يجب على الله شيء، بل اللهِ تعالى هوَ الموجبُ لكلِّ شيءٍ.

قوله: (**وينبغي أنْ يكونَ... إلخ**) هذا إشارةٌ إلى المبحثِ الثَّاني من المباحثِ الثَّلاثةِ.

اعلمْ أنَّ للإمامةَ شروطًا، بعضها لازمٌ لا تنعقدُ بدونهِ، وبعضها مختلفٌ فيهِ، والأوَّلُ: أعني الشُّروطُ اللَّازمةُ خمسة: أحدها: الحرّية؛ لأنَّ العبدَ مُسْتَحْقَرٌ بين النَّاسِ مشتغلٌ بخدمةِ السَّيِّدِ، والإمام يجب أنْ يكونَ معظَّمًا بينَ النَّاسِ حتَّى يكونَ مطاعًا، وأنْ لا يكونَ مشتغلًا بخدمةِ أحدٍ حتَّى يحصلَ الفراغَ للقيامِ بمصالحِ الأمّة.

وثانيها: الذُّكورة؛ لأنَّ المرأةَ لا تصلحُ للقهرِ والغلبةِ وجرِّ العساكرِ وتدبيرُ الحروبَ وإظهارِ السِّياسةِ غالبًا، كما أشارَ ﷺ بقولهِ: (كيفَ يفلحُ قومٌ تملكهم أمرأه)[1].

وثالثها: البلوغُ؛ لأنَّ الغالبَ من حالِ الصِّبيانِ أنْ لا يحصلَ لهم رأيُ تدبيرِ الحربِ والقهرِ والغلبةِ وإظهارِ السِّياسةِ، ولأنهُ لا يحصلُ لهم من الهيئةِ ما يحصلُ للرِّجالِ الكاملينَ.

---

(١) أخرجه البخاري (٤٤٢٥)، والترمذي (٢٢٦٢)، والنسائي (٥٣٨٨)، وأحمد (٢٩٤٣٨) وابن حبان (٤٥١٦) باختلاف يسير.

ورابعها: العقلُ؛ لأنَّ الصِّفاتِ المذكورةِ لا تحصلُ إلَّا بهِ.

وخامسها: أصلُ الشَّجاعةِ؛ لأنهُ حينئذٍ يكونُ مجتمعُ القلبِ فلا يجبنُ عن القيامِ بالحربِ ولا يضعفُ قلبهُ عن لقاءِ العدوّ وإقامةِ الحدودِ، وإنما قلنا: أصلُ الشَّجاعةِ تكفي للإمامةَ بحيثُ يكونُ بحالٍ يمكّنهُ جرَّ العساكرِ ومقابلةَ العدو، وإنْ لم يكنْ يقاتلُ بنفسهِ.

وأمَّا الثَّاني: أعني الشُّروطُ التي اختلفوا في شرطيّتها فهوَ ستّة:

أحدها: أنْ يكونَ ظاهرًا في كلِّ وقتٍ خلافًا للرّوافضِ؛ فإنّهم قالوا بإمامٍ غائبٍ مختفٍ ينتظرونَ خروجهُ، وإنّما شرطنا كونهُ ظاهرًا غيرَ مختفٍ ليمكّنهُ القيامُ بما نُصِّبَ هوَ له، إذ نَصْبُ من لا يمكنهُ القيامُ بذلكَ غيرَ مفيد.

وثانيها: كونهُ قرشيًّا خلافًا لبعضِ الرَّوافضِ، لنا قوله ﷺ: (الأئمةُ من قريشٍ)[1]، واللاّمُ في الجمعِ حيثُ لا عهدَ للعمومِ والاستغراقُ، وههنا ليسَ للعهدِ فيكونُ للاستغراق فيصدقُ كلُّ إمامٍ قرشيّ، وينعكسُ بعكسِ النّقيضِ إلى قولنا: كلُّ مَن لا يكونُ إمامًا وهو المطلوب.

وثالثها: كون الإمام متّقيًا فإنهُ عندَ الشَّافعي والمعتزلةِ والخوراجِ شرطُ الجوازِ والانعقادِ، أمَّا عندَ الشَّافعي رحمه الله فلأنَّ الفاسقَ عندهُ ليسَ بأهلِ الشَّهادةِ والقضاءِ، فأولى أنْ لا يكونَ أهلًا للخلافةِ، وأمَّا عندَ المعتزلةِ فلأنَّ الفاسقَ ليسَ بمؤمنٍ لأنّهُ عندهم يخرجُ بالفسقِ عن الإيمانِ، وأمَّا عندَ الخوارجِ فلأنّهُ يكفرُ بالفسقِ ولا يكونُ أهلًا للخلافةِ.

---

(١) أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» (٣٥٢١)، والحاكم (٦٩٦٢)، وأبو نعيم في «حلية الأولياء» (٧/ ٢٤٢) وما في مسند البزار (٧٥٧٢): (الأمراء من قريش).

وأمَّا عندَ أبي حنيفةَ وأصحابهِ ﷺ: إنَّ التّقوى شرطُ الكمالِ، فلو عقدَ الخلافةَ للفاسقِ يجوزُ مع الكراهيّةِ ويكونُ غيرهُ أولى، ولو ارتكبَ كبيرةً يستحقُّ العزلَ ولكن لا ينعزل.

ورابعها: كونهُ من بني هاشم، فإنّهُ عندَ أهلِ السُّنةِ ليسَ بشرطٍ خلافًا لبعضِ الرّوافضِ، فإنهُ عندهم شرطٌ حتَّى لم يجوِّزوا خلافةَ أبي بكرٍ وعمرَ وعثمانَ رضوانُ اللهِ عليهم، والصَّحيحُ ما قلنا لأجماعِ الصَّحابةِ على تصحيحِ خلافتهم.

وخامسها: كونهُ معصومًا، فإنّهُ أيضًا ليسَ بشرطٍ عندنا خلافًا للباطنيّةِ وهم الملاحدة، وذلكَ لأنّهُ لا يأتي بشرعٍ مبتدأ، حتَّى تكونَ العصمةُ شرطًا كالأنبياءِ عليهم السَّلام، بل هوَ مأمورٌ باتِّباعِ ما جاءَ بهِ الرَّسولُ وذلكَ ظاهرٌ فيما بينَ النَّاسِ وقامَ بمعرفةِ ذلكَ العلماءُ وأهلُ النَّقلِ فلا حاجةَ إلى عصمةِ الإمامِ.

اعلمْ أنَّ هذا الشَّرطَ مستدركٌ، لأنهُ يعلمُ من عدمِ اشتراطِ التَّقوى، ومن قولهِ قبلهِ: (**ولا نرى الخروجَ على الأئمةِ وإنْ جاروا**).

وسادسها: كونهُ أفضلَ أهلِ زمانهِ؛ فإنهُ أيضًا ليسَ بشرطٍ عندنا، بل يجوزُ إمامةُ المفضولِ مع قيامِ الفاضلِ، وشبهتهم أنَّ الإمامةَ خلافةُ النُّبوةِ فكما أنَّ النَّبيَ يجبُ أنْ يكونَ أفضلَ أهلِ زمانهِ فكذلكَ ما يقومُ مقامه.

والصَّحيحُ ما ذهبنا إليهِ لما إنَّ عمرَ ﷺ لما طُعِنَ جعلَ الخلافةَ شورى بينَ ستةٍ: عثمان، وعليٍّ، وعبدَ الرَّحمنِ بن عوف، وطلحةَ، والزُّبيرِ، وسعدٌ بن أبي وقاصَ، مع اتِّفاقهم أنَّ عثمانَ وعليًّا أفضلُ ممّا سواهما، على أنَّ الوقوفَ على كونهِ أفضلُ عندَ اللهِ قطعًا غيرَ ممكنٍ للعبادِ، والحاجةُ ماسّةٌ إلى نصبِ الإمامِ فلا يمكنُ تعليقهُ بما لا يمكنُ الوقوفُ للعبادِ عليهِ.

وسابعها: كونُ الإمامِ واحدًا؛ فإنهُ عندنا لا يجوزُ نصبُ إمامين في عصرٍ واحدٍ خلافًا للرَّوافضِ فإنهم يقولونَ بثبوتِ إمامين في وقتٍ واحدٍ، أحدهما ناطقٌ والآخرُ صامتٌ، وللكراميةُ أيضًا فإنهم يقولونَ: إنَّ عليًّا ومعاويةُ كانا إمامين، وكانَ يجبُ على اتْباعِ كلِّ واحدٍ منهما طاعةَ صاحبه.

لنا: إنَّ الأنصارَ لما قالوا: (منَّا أميرٌ ومنكم أميرٌ، فقالَ أبو بكرٍ[1]: لا يصلحُ سيفان في غمدٍ واحدٍ)[2]، انقادوا لهُ ولم ينكروا عليهِ فكان إجماعًا منهم، ولأنّ الأمور التي تناط بالإمام يكفيها الواحد فلا يجوز الزّيادة عليه.

وقالَ بعضُ المتكلّمينَ: يجوزُ إمامان إذا تباعد البلادِ بحيثُ لا يصلُ المددُ من أحدهما إلى الآخرِ.

قوله: (**وما نصَّ... إلخ**) هذا إشارةٌ إلى القسمِ الثَّالثِ، وهوَ تعيّنُ الإمامَ والإمامةَ إنما تثبتُ إمَّا بتنصيصِ الإمامِ السَّابقِ وتعيينهِ، أو بمبايعةِ الأمّةِ أي: أهلُ الحلِّ والعقدِ والعقلِ والرّأي مُستعِدًّا للإمامةِ، أو باستيلاءِ المستعدِّ للإمامةِ بشوكتهِ على بلادِ الإسلامِ، ويدعوا أهلَ زمانهِ إلى نفسهِ ويكون آمرًا بالمعروفِ عاملًا بهِ ناهيًا عن المنكرِ مجتنبًا عنه.

وإذا تقرَّرَ هذا فنقولُ: ما نصَّ رسولُ اللهِ ﷺ على إمامةِ أحدٍ بعدَ النَّقلِ عن دارِ الفناءِ حتَّى يتعيّنَ ذلكَ بالإمامةِ، إذ لو نَصَّ لاشتهرَ فيما بينَ الصَّحابةِ، وما ذهبَ إليهِ الرَّوافضُ من أنَّ النَّبيَ ﷺ نصَّ على خلافةِ عليٍّ رضي الله عنه باطلٌ، بل موجبٌ للطَّعنِ على الصَّحابةِ على العمومِ، وعلى عليٍّ على الخصوصِ.

---

(١) في المصنف لعبد الرزاق القائل هو: عمر رضي الله عنه.

(٢) ينظر: المصنف لعبد الرزاق (١٠٦٢٠، ١٠٦٢١).

أمَّا على الصَّحابةِ فإنهم حينئذٍ اتفقوا بعدَ رسولِ اللهِ ﷺ على مخالفةِ نصِّهِ واستمرّوا على ذلك مع أنهم خيرة هذهِ الأمةِ، على أنهُ لو سمعَ أحدٌ بذلكَ لاحتجَّ عليهم حينَ خالفوا نصَّهُ كما احتجَّ أبو بكرٍ على الأنصارِ بقولهِ: (الأئمةُ من قريشٍ)[1]، ولو احتجَّ كيفَ لم يقبلوا منهُ وقبلت الأنصارُ قولَ أبي بكرٍ.

وأمَّا الطَّعنُ على عليٍّ ﷺ فإنهُ اشتهرَ أنهُ تابعَ أبا بكرٍ جهرًا، ولو كانَ الحقُّ لهُ ثابتًا لكانَ أبو بكرٍ ظالمـًا ولحقِّه إياهُ غاصبًا، ومن زعمَ أنَّ عليًّا مع قوّةِ حالهِ وعلمهِ وكماله وعزّة عشيرتهُ وكثرة متابعيهِ ترك حقّه وأذلَّ نفسهُ واتّبعَ ظالمًا غاصبًا ونصرَ باغيًا مبطلًا فقدْ نسبه إلى ما لا يليق.

وكذا لم يستولِ أحدٌ بشوكتهِ على بلادِ الإسلامِ، بل اتَّفقتِ الصَّحابةُ ﷺ على خلافةِ أبي بكرٍ الصِّديقِ، فإنّهُ مستجمعٌ لجميع شرائطِ الإمامةُ من كمالِ العقلِ والشَّجاعةِ والدِّيانةِ وغيرها، واختُصَّ من بينِ الصَّحابةِ بخصائصَ لا تحصى كثرة، فجمعَ الله تعالى كلمةَ المهاجرينَ والأنصارِ على تقديمهِ فاتَّفقوا على استخلافهِ، وإجماعُ الصَّحابةِ حُجَّة قاطعة.

واستدلّوا بتقديمِ النَّبي ﷺ إيّاهُ في آخرِ عمرهِ، في أهمِّ الأمورِ الدِّينيةَ وهوَ الصَّلاة، على أنهُ أولى بالخلافةِ منهم كما قالَ عمرَ ﷺ: (رضيكَ رسولُ اللهِ لديننا أفلا نرضاكَ لديننا؟)[2].

---

(١) أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» (٣٥٢١)، والحاكم (٦٩٦٢)، وأبو نعيم في «حلية الأولياء» (٧/ ٢٤٢) وفي مسند البزار (٧٥٧٢): (الأمراء من قريش).

(٢) روى ابن سعد في الطبقات (٣/ ١٨٣) أن عليًا ﷺ قال: (لما قبض النبي ﷺ نظرنا في أمرنا، فوجدنا النبي ﷺ قدم أبا بكر في الصلاة، فرضينا من رضي رسول الله ﷺ لديننا، فقدمنا أبا بكر).

وقد اشتهرَ أنَّ أميرَ المؤمنين عليًّا بايعهُ جهرًا على رؤوسِ الأشهادِ، عن طوعٍ منهُ واختيار.

وإذا ثبتَ خلافةَ أبي بكرٍ ثبتَ بذلكَ خلافةُ عمرَ ﷺ، لما ذكرنا أنَّ الخلافةَ تثبتُ بتنصيصِ الإمامِ السَّابقِ، فإنَّ أبا بكرٍ نصَّ على خلافتهِ من بعدهِ واستخلفهِ بمشاورةِ أجلّةِ الصَّحابةِ فقالَ له قائلٌ: (ولَّيتَ علينا فظًّا غليظًا، فما أنتَ قائلٌ لرِّبكَ إذا سألكَ عن استخلافهِ علينا؟ فقالَ: أجلسوني، أبالله تخوفوني؟ خابَ مَن تزوَّدَ من أمركم تظلُّمًا، إذنْ أقولُ لربي: استخلفتَ عليهم خيرَ عبادكَ)[1].

ولما قالَ له ابنه: (إنَّ قريشًا تكرهُ ولايةَ عمر، وتحبُّ ولايةَ عثمان فقالَ: نِعْمَ الرّجلُ عثمان، ولكنّ الوالي عمرَ، ثمَّ قالَ: يا بنيَّ ولِمَ تكرَه قريشٌ ولايةَ عمرَ؟ قالَ: لغلظتهِ وشدّتهِ، فقالَ: أمَّا إنه لا يقوى عليهم غيره، يا بنيَّ: إنَّ عمرَ رآني ليّناً فاشتدّ، ولو قدْ صارَ إليهِ الأمر لانَ عمرَ بين أهلِ اللّينِ ويشتدُّ على أهلِ الرَّيبِ)[2].

ورويَ: (أنهُ لمَّا اجتمعَ رأيهُ على توليتهِ دعا عثمانَ وقالَ له: اكتبْ هذا ما عهدَ أبو بكرٍ من أبي قحافةَ إلى المسلمينَ ثمَّ أغميَ عليهِ، فكتبَ[3]: إني استخلفتُ عليكم عمرَ بن الخطَّابِ، ثمّ أفاق أبو بكرٍ فقرأَ عثمانُ عليهِ ما كتبَ، فقالَ: الله أكبر أراكَ خِفتَ أنْ أموتَ ويختلفُ النَّاسُ جزاكَ الله عن الإسلامِ وأهلهِ خيرًا، والله لو سمَّيت لنفسكَ لكنتَ لها أهلًا، ثمَّ أملى عليهِ تمام الصَّحيفة: هذا ما عهدَ أبو بكرٍ إلى المسلمينَ عندَ آخرِ عهدهِ بالدُّنيا خارجًا عنها، وأوَّلُ عهدهِ بالآخرةِ

---

(١) الطبقات الكبير لابن سعد المجلد الثالث ذكر وصية أبي بكر، حديث رقم (٣٢٢١).

(٢) الثقات لابن حبان (٢/ ١٩١)، والسيرة النبوية وأخبار الخلفاء لابن حبان (٢/ ٤٥٣).

(٣) أي: عثمان ﷺ.

داخلًا فيها، في الحالِ التي يؤمِنُ فيها الكافرُ ويصدِّقُ فيها الكاذبُ ويوقِن فيها الفاجر، أنّي استخلفتُ عليكم عمرَ بن الخطابِ، فإنّهُ برٌّ وعدْلٌ فذلكَ ظنّي بهِ، وإنْ جارَ وبدَّلَ فلا علمَ لي بالغيبِ، ولكلِّ امرئٍ ما اكتسبَ، ثمَّ إذا ختمَ أخرجها إلى النَّاسِ وأمرهم أنْ يبايعوا لمن في الصَّحيفةِ، فكانوا يبايعونَ حتَّى مرَّتْ بعليٍ بن أبي طالبَ فقالَ: بايعنا لمن فيها وإنْ كانَ فيها عمر)[1].

ثمَّ اتفقَ بعدَ ذلكَ جميعُ الصَّحابةِ على خلافتهِ وانقادوا لأوامرِهِ، فاتَّبعَ ﵁ آثارِ أبي بكرٍ وحذا على مثالهِ ونسجَ على منوالهِ، وصدَقتْ فيهِ فراسةُ أبي بكرٍ، وكانتْ صداقةُ عليٍّ معهُ واضحةٌ والمودَّةُ بينهما ظاهرةٌ حتَّى زوّجَ منهُ بنتهُ أمَّ كلثومٍ سليلة فاطمةَ بنت رسولِ اللهِ ﷺ.

ثـمَّ الدَّليـلُ على خلافتهما سوى إجماعُ الصَّحابةِ، الخبرَ المشهورَ عن النَّبي ﷺ إنهُ قالَ: (اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكرٍ وعمرَ)[2]، فإذا ثبتَ خلافتهما بإجماعِ خيرةِ الأمةِ وخبرِ النَّبي ﷺ، فلو أنكرَ أحدٌ خلافتهما يكفر، وفيهِ بحثٌ، لأنَّ الرَّوافضَ ينكرونَ خلافتهما مع إنهُ لا يجوزُ أنْ نكفِّرها لأنّها من أهلِ القبلةِ، ولا يجوزُ أنْ نكفِّرَ أهلَ القبلةِ لما مرَّ، ودعوى الإجماعُ في محلِّ الخلافِ غيرَ مفيد، والخبر من بابِ الآحادِ والأمّةُ مجتمعةٌ على أنَّ إنكاره لا يوجبُ الكفرَ، وكذا الإمامُ فخر الدِّينِ الرَّازيُ رحمه الله قرَّرَ في

---

(١) ينظر: تاريخ الطبري (٢/ ٦١٨، ٦١٩)، ومناقب عمر لابن الجوزي (ص ٤٩، ٥٠) والكامل للمبرد (١/ ٦)، وصبح الأعشى (٩/ ٣٥٩) والإمامة والسياسة (١/ ١٦)، والعقد الفريد (٢، ٢٠٧)، وإعجاز القرآن (ص ١١٥).

(٢) أخرجه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٤٤/ ٢٢٧) الترمذي (٣٦٦٢)، وابن ماجه (٩٧)، وأحمد (٢٣٢٩٣)

«نهايةِ العقولِ»: إنهم لا يكفروا[1]، ونقلَ عن بعضِ أصحابنا تفكيرهم، والأولى الكفُّ عن تكفيرهم.

ويؤيّده ما مرَّ من قولهِ ﷺ: (لا تسبّوا أصحابي)[2] الحديث، فإنهُ ﷺ لم يكفّر السَّابَ بل نهي عنه، فإذا لم يكنْ السَّبُ والطَّعنُ موجبًا للكفر فأولى أن لا يكون إنكار خلافتهما موجبًا له.

وأيضًا لو كانَ إنكارُ الإجماعِ موجبًا للكفرِ لكانَ موجبًا لهُ في إنكارِ خلافةِ عثمانَ وعليٍّ رضي الله عنهما أيضًا بعينِ ما ذكرهُ لكنهُ ليسَ بموجبٍ.

قوله: (ثمَّ على ذي النُّورينِ) يعني: اجتمعتْ الأمّةُ على خلافة ذي النُّورينِ عثمانَ رضي الله عنه، فإنَّ عمرَ رضي الله عنه لمَّا طُعِنَ جعلَ الأمرَ شورى بينَ ستَّة: عثمانَ، وعلي، وعبد الرحمنِ بن عوف، وطلحةُ والزُّبير، وسعدُ بن أبي وقاص، ثمَّ فوَّضَ هؤلاءِ الخمسة الأمر إلى عبدِ الرحمنِ ورضوا بحكمهِ فاختارَ هوَ عثمان بمحضرٍ من الصَّحابةِ وعقدَ لهُ الخلافةَ وبايعوهُ واتَّفقوا عليهِ مع اجتماعِ شرائطِ صحّةِ الخلافةِ فيهِ، واتَّصفَ مع ذلكَ بفضائلَ كثيرةٍ من الحِلمِ والحياءِ والعلمِ والتَّقوى وحفظه القرآنِ وجمعهِ، وغير ذلكَ من الأوصافِ التي تكثرُ، ثمّ لّما استشهدَ عثمانُ رضي الله عنه هاجتْ الفتنةُ بالمدينةِ وقصدَ أهلُ الغوغاءِ مِن قتلهِ عثمانَ رضي الله عنه الاستيلاءَ والفتك بأهلها، فاشتغلتِ الصَّحابةِ بتسكينِ الفتنةِ وحسم مادّتها، فعرَضوا الخلافةَ على عليٍّ فامتنعَ عن ذلكَ، ثمّ عرضوا على طلحة فامتنع عن ذلك، ثمَّ على الزُّبيرِ فامتنعَ أيضًا عن ذلكَ، وإنّما امتنعَ كلُّ واحدٍ منهم إعظامًا لقتلِ عثمانَ وإنكارًا

---

(١) نهاية العقول في دراية الأصول (٤/ ٥٥٧).

(٢) أخرجه البخاري (٣٦٧٣)، ومسلم (٢٥٤٠)، وأبو داود (٤٦٥٨)، والترمذي (٣١٦٨)، والنسائي في «السنن الكبرى» (٨٣٠٨)، وابن ماجه (١٦١)، وأحمد (١١٠٧٩)

على قتلهِ حتَّى مضى ثلاثة أيامٍ من قتلهِ، وخافَ المهاجرونَ والأنصارِ أنَّ تشيعَ الفتنةَ في المدينةِ عادوا إلى عليٍّ وسألوا منهُ قبولَ الخلافةِ، وأقسموا عليهِ وناشدوهُ اللهَ في حفظِ الإسلام صيانةِ دارَ الهجرةِ، فقبلها بعدَ أن رأى ذلكَ مصلحةً بل واجبًا لازمًا عليهِ قبولها، وتابعهُ من حضرهُ من كبارِ الصَّحابةِ، فثبتَ خلافتهُ بإجماعهم مع أنهُ يومئذٍ أفضلُ أهلِ الأمّةِ وأعلمهم وأشجعهم وأولاهم بالإمامةِ.

قوله: (**وعلى هذا ترتيبهم... إلخ**) اتّفقَ جمهورُ الأمّةِ على تفضيلِ هؤلاءِ الأربعةِ على سائرِ الصَّحابةِ، ثمَّ أجمعَ أهلُ السُّنةِ أنَّ أبا بكرٍ أفضلُ النَّاسِ بعدَ رسولَ اللهِ ﷺ، ولا ينكرُ فضلهُ إلَّا معاندٌ أو جاهلٌ، إذ هوَ ﵁ كانَ أعظمُ النَّاسِ بعدَ رسولِ اللهِ ﷺ في قلوبُ الصَّحابةِ، وأجلّهم في عيونهم حتَّى قالَ عمرُ لأبي عبيدةَ حينَ قالَ لهُ أبو عبيدةَ: (أبسطْ يدكَ لأبايعكَ، أتقولُ هذا وأبو بكرٍ حاضر)[1]، على أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ لمَّا رأى أبا الدَّرداءَ يمشي قدّامَ أبي بكرٍ قالَ: (أتمشي أمامَ مَن هوَ خيرٌ منكَ؟ واللهِ ما طلعت الشَّمسُ ولا غربتْ على أحدٍ أفضلُ من أبي بكرٍ في الأوَّلينَ والآخرينَ إلَّا النّبيينَ والمرسلينَ)[2].

ثمَّ بعدهُ عمرُ لقولهِ ﷺ فيهما: (هما منّي بمنزلةِ السَّمعِ والبصرِ)[3]، وقالَ أيضًا: (أبو بكرٍ وعمرَ سيِّدا كهولِ أهلِ الجنةِ)[4]، وقالَ أيضًا: (لو كانَ بعدي نبيٌّ لكانَ عمرَ)[5]، وقالَ أبو بكرٍ ﵁ حينَ قيلَ لهُ ما قيل: (أقولُ لربي ولَّيتُ عليهم

---

(١) تاريخ دمشق (٣٠/ ٢٧٤).

(٢) ينظر: تفسير الثعلبي = الكشف والبيان عن تفسير القرآن ط دار التفسير (٢٤/ ٣٤٣). وابن عساكر (٣٠/ ٢٠٨). وابن أبي عاصم (٢/ ٥٧٦، رقم ١٢٢٤).

(٣) رواه الترمذي (٣٦٧١) والحاكم (٣/ ٦٩).

(٤) رواه الترمذي (٣٦٦٥)، وابن ماجه (٩٥)، وأحمد (١/ ٨٠) (٦٠٢).

(٥) أخرجه الترمذي (٣٦٨٦)، وأحمد (١٧٤٠٥)، والطبراني في «الكبير»: (١٧/ ٢٩٨)، =

خيرَ عبادكَ)[1].

وعن محمدِ بن الحنفيةِ[2] أنهُ قالَ: (قلتُ لأبي: مَن خيرُ النَّاسِ بعدَ رسولِ اللهِ ﷺ؟ قالَ أبو بكرٍ، قلتُ: ثمَّ مَن؟ قالَ عمرُ، قالَ: ثمَّ خشيتُ أنْ أقولَ: ثمَّ مَن؟ فيقول: عثمان، فقلتُ: ثمَّ أنتَ يا أبتْ؟ فقالَ: ما أبوكَ إلَّا رَجُلٌ من المسلمينَ)[3].
فخشيته عن قولهِ: (ثمَّ عثمانَ) دليلٌ على أنهُ عرفَ رأي أبيهِ إنهُ كانَ يُفضِّلُ عثمانَ على نفسهِ.

ثمَّ عثمانَ رضي الله عنه لما رويَ عن ابن عمرَ قالَ: (كنَّا نقولُ ورسولُ اللهِ حيٌّ: أفضلُ الأمةِ أبو بكرٍ وعمرُ وعثمان)[4].

ثمَّ بعدهُ عليٌّ، إذ هوَ خاتمُ الخلفاءِ الرَّاشدينَ، وبهِ تمَّتْ خلافةُ النُّبوةِ لقولهِ ﷺ: (الخلافةُ من بعدي ثلاثونَ سنةً)[5]، وكانتْ سنتانِ لأبي بكرٍ، وعشرةٌ

= والحاكم: (٣/ ٨٥) وصحح إسناده. وقال الترمذي: حسن غريب.

(١) أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى (٣/ ٢٧٤).

(٢) هو: أبو القاسم محمد بن علي بن أبي طالب الهاشمي القرشي، وأمه خولة بنت جعفر الحنفية، فينسب إليها تمييزاً عن أخويه الحسن والحسين، يكنى أبا القاسم، حيث أذن رسول الله لولد من علي بن أبي طالب أن يسمى باسمه ويكنى بكنيته. ولد في خلافة عمر بن الخطاب (سنة ٢١هـ)، وهو أحد الأبطال الأشداء، كان ورعاً واسع العلم ثقة له عدة أحاديث في الصحيحين. (ت٨١هـ). ينظر: الأعلام (٦/ ٢٧٠)، وطبقات ابن سعد (٥/ ٦٦)، ووفيات الأعيان (١/ ٤٤٩).

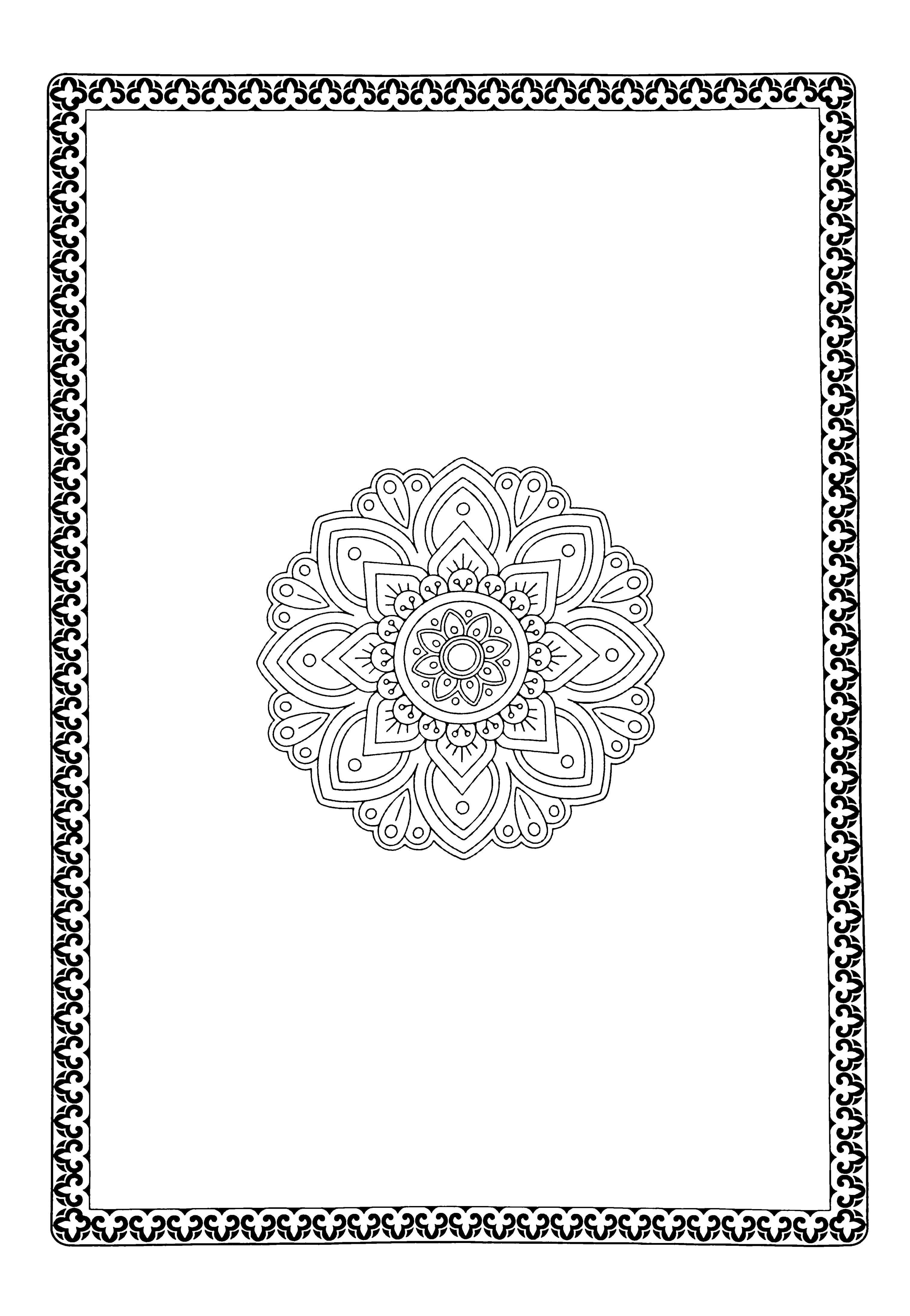
(٣) أخرجه البخاري (٤٩٧٧) باختلاف يسير، وأحمد (٢١١٨٧)، وأبو داود (٤٦٢٩).

(٤) المعجم الكبير للطبراني (١٣١٣٢). وسنن أبي داود (٤٦٢٨).

(٥) أخرجه أحمد في المسند (٥/ ٢٢٠ ـ ٢٢١)، وفضائل الصحابة له (٧٨٩ و٧٩٠)، والترمذي في الفتن (٢٢٢٧) وحسنه، وأبو داود في السنة (٤٦٤٧)، والنسائي في فضائل الصحابة (٥٢)، والطبراني في الكبير (٦٤٤٢).

لعمرَ، واثنتا عشرةَ لعثمانَ، وستّة لعليٍّ، فتمّتْ خلافتهُ ثلاثونَ سنةَ رضيَ الله تعالى عنهم وعمّن تابعهم واجتباهم أجمعين إلى يومِ الدِّينِ.

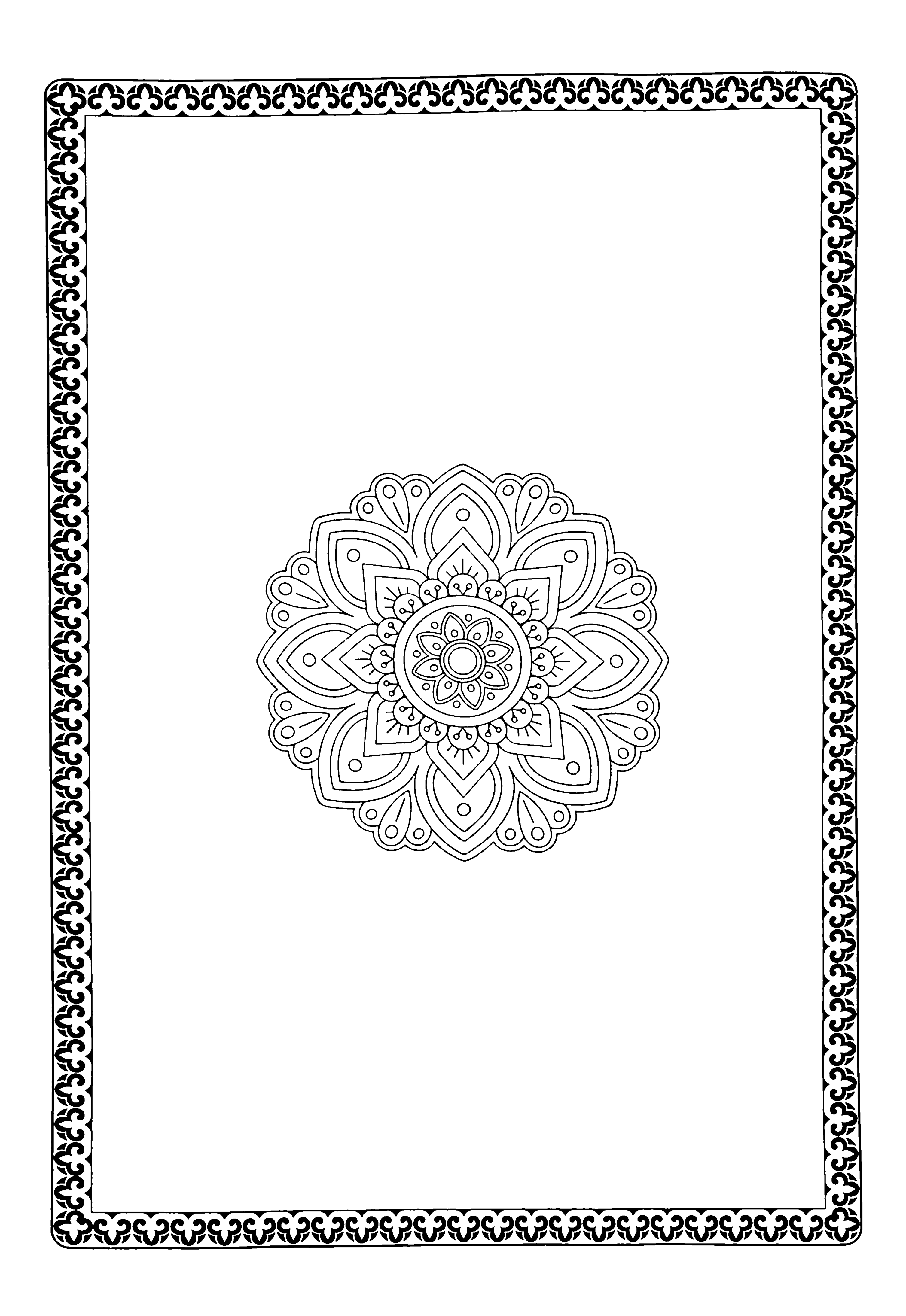
۞ ۞ ۞





الفصل الثاني

منظومة (بدء الأمالي) وشرحها



المبحث الأول

ترجمة صاحب منظومة

(بدء الأمالي) سِرَاج الدين الأُوشي[1]

اسمه: علي بن عثمان بن محمد بن سليمان، أبو محمد، سِرَاج الدين التّيمي الأُوشي الفرغاني الحنفي.

لقبه: إمام الحرمين، ممّا يدلّ على أنّه زار الحجاز، وعاش هناك فترة من الزّمن حتى استحقّ هذ اللقب.

نسبه: ينسب إلى أُوش، بضم الهمزة، مدينة تقع على وادي فرغانة في قيرغيزستان. وفَرغانَة: إقليم واسع مما وراء النهر متاخم لبلاد تركستان.

قال الإصطخري: فرغانة رسم لإقليم وهو عريض موضوع على سعة مدنها وقراها، وليس بما وراء النهر أكثر من قرى فرغانة[2]. وقد ذكر السيوطي في كتابه (تاريخ الخلفاء) أن المسلمين سيطروا على فرغانة في زمن الوليد بن عبد الملك سنة ٩٤هـ[3]. وهي اليوم مدينة أوزبكية تبعد ٤٢٠ كم شرق

(١) مصادر الترجمة: الأعلام (٤/ ٣١٠)، كشف الظنون (٢/ ١٩٥٤) (٢/ ١٢٢٤) (٢/ ١٨٦٧) (٢/ ١٢٠٠)، هدية العارفين (١/ ٧٠٠)، تاج التراجم رقم (١٧٢)، الجواهر المضية رقم (١٠١٣).

(٢) ينظر: معجم البلدان (٤/ ٢٥٢).

(٣) ينظر: تاريخ الخلفاء للسيوطي (ص٢٧٧).

العاصمة الأوزبكية طشقند.

مصنفاته: له مصنّفات كثيرة منها:

١ ـ قصيدة « **بدء الأمالي** » في العقائد. والتي تعرف أيضًا بقصيدة «**يقول العبد**».

٢ ـ « **نصاب الأخبار لتذكرة الأخيار** » وقد اختصره من كتابه الكبير «غرر الأخبار ودرر الأشعار»، والذي ذكر فيه ألف حديث في شتى الأبواب، وأكثرها زهديات ورقائق، وترغيب وترهيب. وافتتح كتابه هكذا: الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد خاتم النبيين، وعلى آله وأصحابه المهتدين، وسائر أتباعه المتقين. قال العبد الفقير، تولاه الله تعالى بعصمته، وخص أسلافه برحمته: هذا ما اختصرته من كتاب «غرر الأخبار ودرر الأشعار»، الذي سبق مني جمعه وتصنيفه، ونظمه وتأليفه، في عيون الألفاظ الشريفة النبوية، الهادية إلى مراتب جنات علية، على حسب ما تمنه الخواطر، واستحسنه النواظر، مقتصرا على إيراد ألف حديث صحيح، مودعا كل قسم منها في ضمن باب، تسهيلا للسبيل على الطالبين، وتخفيفا للمؤنة على الكاتبين، وسميته «نصاب الأخبار». ثم ذكر في ثنايا ديباجته أنه نقل أحاديثه من: «الإقناع»، و«جامع الترمذي»، و«روضة العلماء»، و«صحيح البخاري»، و«طبقات الطوسي»، و«عيون المجالس»، و«شهاب الأخبار»، و«فردوس الأخبار»، و«كنز الأخبار»، و«اللؤلؤيات»، و«مسند أبي هريرة»، و«النتف»، و«يواقيت الأخبار»، وكتب غريب اللغة والتفسير.

٣ ـ « **الفتاوى السراجية**»، قال المولى، ابن جوي: رأيت في آخر نسخة

منها ما لفظه: قال المصنف: وقع الفراغ، يوم الإثنين، من المحرم، سنة ٥٦٩، تسع وستين وخمسمائة، بأوش، على يدي: علي بن عثمان بن محمد التيمي. ذكره: تقي الدين، في ترجمة صاحب «يقول العبد، ومنية المفتي»: إنه لسراج الدين الأوشي. وفيه: نوادر وقائع، لا توجد في أكثر الكتب. وهي: إحدى مأخذي «المنية».

٤ ـ « ثواقب الاخبار».

٥ ـ «مشارق الانوار شرح نصاب الاخبار».

٦ ـ «يواقيت الاخبار».

٧ ـ «**شرح منظومة النسفي**»، في الخلاف وهي: لأبي حفص: عمر بن محمد بن أحمد النسفي. نسبها له حاجي خليفة في كشف الظنون.

وفاته: توفي رحمه الله بالطاعون الواقع سنة خمس وسبعين وخمسمائة (٥٧٥هـ).





المبحث الثاني

دراسة عن منظومة (بدء الأمالي)

قصيدة بدء الأمالي

أو قصيدة (يقول العبد) في الكلام، للشيخ الإمام سراج الدين علي بن عثمان الأوشي، الفرغاني، الحنفي، المتوفى سنة (٥٧٥هـ)، فرغ من نظمها: سنة (٥٦٩) وهي: ستة وستون بيتاً. أولها[١]:

يَقُولُ الْعَبْدُ في بَدْءِ الأَمَالِي ... لِتَوْحِيدٍ بِنَظْمٍ كَالَّلآلِي

وآخرها:

وإني الدَّهرَ أَدعُو كُنهَ وُسعِي[٢] ... لِمَنْ بِالْخَيْرِ يَوْمًا قَدْ دَعَا لِي

وهي منظومة مقبولة متداولة، نالت شهرة واسعة، ونقلت إلى الفارسية والتركية. وشرحها كثيرون، وقفت على شروح كثيرة لها لم أقف على مصنفيها، فلم أورده هنا، فاقتصرت على ذكر الشروح المشهورة فمن شراحها:

١ ـ محمد بن أبي بكر الرازي، قال فيه: جمعته من (السواد الأعظم)، و(الفقه الأكبر)، ومن (الطحاوي)، و(الكسائي)، ومن (الدر الأزهر)، و(موجز التأليف)، وغير ذلك، فسميته: (هداية من الاعتقاد، لكثرة نفعه بين العباد).

---

(١) ينظر: كشف الظنون (٢/ ١٣٥٠).

(٢) في بعض النّسخ: وَإِنِّي الحَقَّ أَدْعُو كُلَّ وَقْتٍ.

تمت كتابته: سنة (٧٥١هـ)[١].

٢ ـ والشيخ الإمام: عز الدين، محمد بن أبي بكر بن جماعة (ت ٨١٩هـ). أوله: (الحمد لله الذي تاهت في تيه كبريائه بصائر قلوب العرفاء... الخ). قال: فاعلم أن القصيدة اللّامية، المشتملة على: قواعد عقائد أهل الدين في المسائل الدينية، كبحرٍ لُجّي، وهي وإن صغر حجمها، كثرت فوائدها. فأردت أن أرفع أستارها، بأن أرتب عليها: ما علقت من فوائد الكتب المبسوطة. فشرحتها: شرحا كاشفا للمشكلات، مبطلاً لمعتقد أهل البدع، والضلالات. سميته: (مطلع المثال، في العقائد الإسلامية، ومنبع الكمال، في المسائل الكلامية، في شرح القصيدة الفريدة اللامية).

٣ ـ والشيخ شمس الدين: محمد النكساري المتوفى: (٩٠١هـ).

٤ ـ والعلامة علي بن سلطان: محمد القاري (ت ١٠١٤هـ) وسماه: (ضوء المعالي).

٥ ـ والشيخ خليل بن العلاء النّجاري، اليمني (ت٦٣٢هـ) سمّاه: (نفيس الرياض، لإعدام الأمراض) وهو: شرح مجرّد بالقول، أوله: (الحمد لله المتصف بأوصاف الكمال... الخ).

٦ ـ والشيخ غرس الدين خليل بن العلاء النجاري، سمّاه (جواهر اللآلي شرح بدء الأمالي).

---

(١) وقد طبع الكتاب بتحقيق: أبي عمرو الحسيني/ دار الكتب العلمية ٢٠٠١. ومن الطرائف أن محقق الكتاب نسبه الى محمد بن أبي بكر الرازي الجصاص (ت٣٧٠هـ)، الذي عاش قبل الناظم المتوفى سنة (٥٧٥هـ). بقرنين تقريبًا.

٧ ـ والشيخ رضي الدين: أبو القاسم بن حسين البكري، أوله: (الحمد لله حق حمده... الخ).

٨ ـ والشيخ حسين بن إبراهيم بن حمزة بن خليل، شرحاً أوله: (إن أرفع مقام، وأنفع مقال... الخ)، سماه: (باللآلي، في شرح بدء الأمالي).

٩ ـ والشيخ محمد بن أحمد بن عمر الأنطاكي، الحنفي. شرحا ممزوجاً. أوله: (حمدا لك يا من تقدس ذاته... الخ) وهو: شرح على وجه التحقيق.

١٠ ـ والشيخ أحمد بن إبراهيم التونسي الحنفي الأزهري (ت ٩٧٠هـ). سماه (نشر اللآلي بشرح بدء الأمالي). أوله: لما قرأ على بعض الإخوان نادرة أهل هذا الزمان من هو كالإنسان للعين والعين للإنسان القصيدة المسماة. آخره: ويوفيه من إحسانه العميم حسابه وأن يختم لنا ولأحبابنا بالحسنى ويجمعنا في مستقر رحمته الأسنى آمين.

١١ ـ والشيخ عبد القادر الأسطواني، نسخة في مكتبة مجمع اللغة العربية (٨٣٣).

١٢ ـ والشيخ أحمد بن سليمان الأروادي الطرابلسي (في حدود سنة ١٢٧٥هـ). سماه: (الدر العالي شرح بدء الأمالي) أوله: هو أنه لما قرأ هذا المتن الشريف شيخ أوانه وسيبويه زمانه شيخنا وأستاذنا وملاذنا العارف بربه العلي الشيخ. آخره: كثيراً إلى يوم الدين والحمد لله رب العالمين وهذا آخر ما يسر الله جمعه من التعليق على هذا المتن الدقيق.

١٣ ـ والشيخ محمد بن محمد بن محمد المصري، سماه (الدرر الغوالي شرح بدء الأمالي تأليف) نسخة في مكتبة مكة المكرمة (٢١٤).

١٤ ـ والشيخ شمس الدين بن الصائغ الحنفي.

١٥ ـ والشيخ أحمد بن العلامة الشيخ محمد الصباحي الشافعي، في مكتبة مكة المكرمة (٢١٤).

١٦ ـ والشيخ سراج الدين، عمر بن محمد ابن أبي اللطف الصفوي المقدسي (ت ١٠٠٣هـ). سماه: (عقد اللآلي لبدء الأمالي)، أوله: فقد التمس مني ما هو في المعزة كابني وفي الجلالة سيدي وخدني ممن ذاكرني المنظومة اللامية في العقائد.

١٧ ـ والشيخ شهاب الدين، أحمد بن علي النوبي الشافعي (ت بعد سنة ١٠٣٦هـ). سماه: (ضوء اللآلي شرح قصيدة بدء الأمالي).

١٨ ـ والشيخ خليل بن علي القرشي الحنفي.

١٩ ـ والشيخ محمد بن سليمان الحلبي الريحاوي شارح (الكنز) المتوفى سنة (١٢٢٨هـ). سماه: (نخبة اللالي شرح بدء الأمالي).

٢٠ ـ والشيخ علي بن محمد الشّهير بمصنفك.

٢١ ـ والشيخ أحمد عاصم أفندي. نسخة في مكتبة أسعد أفندي (١٢١١).

٢٢ ـ والشيخ قاسم الحنفي، سمّاه (عقود الدرر الغوالي شرح بدء الامالي).

٢٣ ـ والشيخ جار الله النيسابوري. سمّاه: (المنهج العالي في شرح بدء الأمالي) نسخة في دار الكتب (٤٢٥).

۞ ۞ ۞

المبحث الثالث

دراسة عن كتاب (شرح بدء الأمالي)

أولًا: صحّة نسبة (شرح بدء الأمالي) للنكساري: نسبه له حاجي خليفة في (كشف الظنون)[1]. ووصفه بأنه شرح مختصر نافع.

ومما يؤكد صحّة نسبة هذا الشرح له؛ أنه قد ذكر في ثنايا هذا الشّرح كتابه الآخر وهو (شرح العمدة) وأحال عليه في مواضع عدّة.

۞ ۞ ۞

---

(١) كشف الظنون (٢/ ١٣٤٩).

ثانيًا: النسخ الخطيّة المعتمدة في تحقيق (شرح بدء الأمالي)

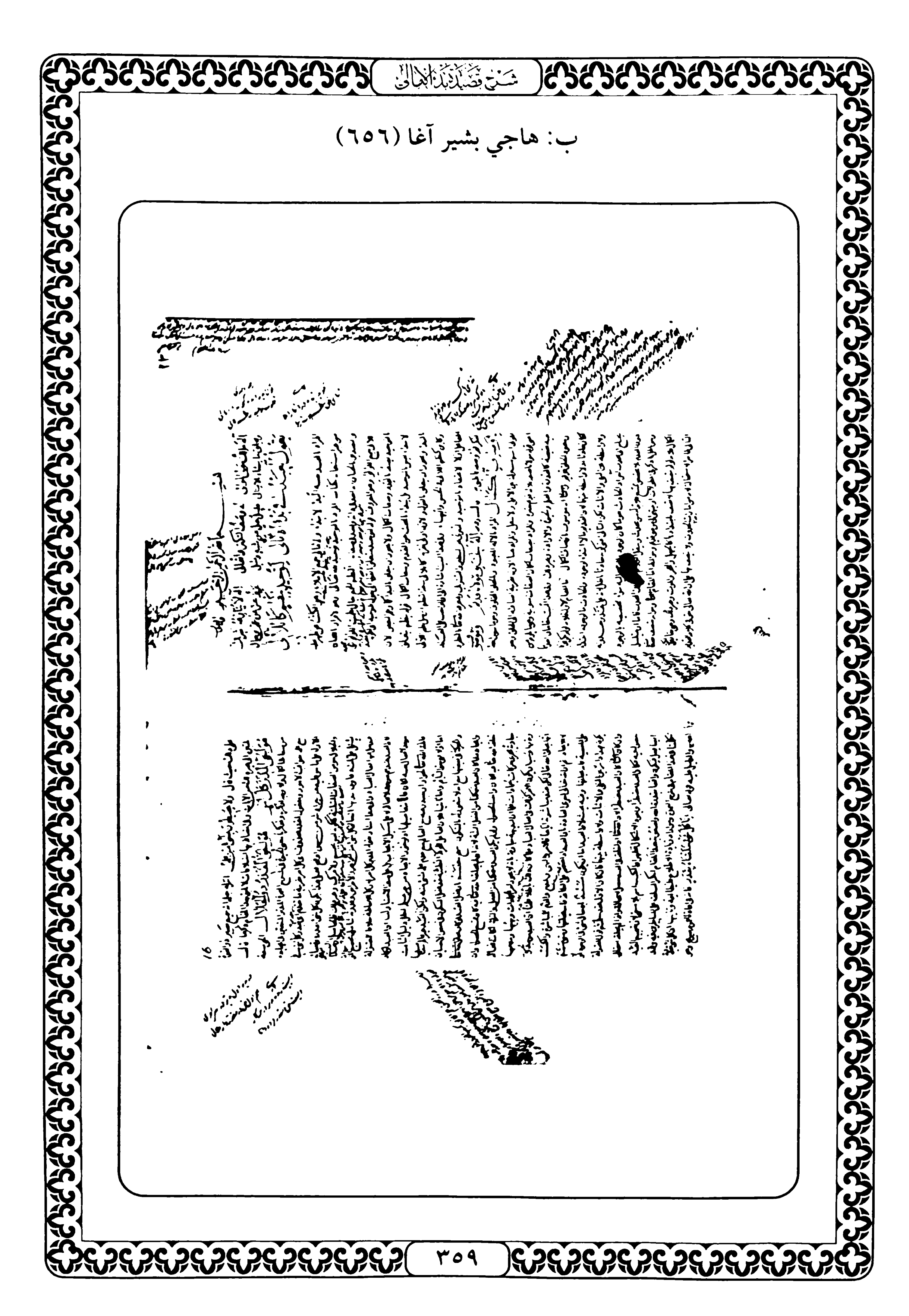
أ: الأزهرية (٦٦٢٨٨)

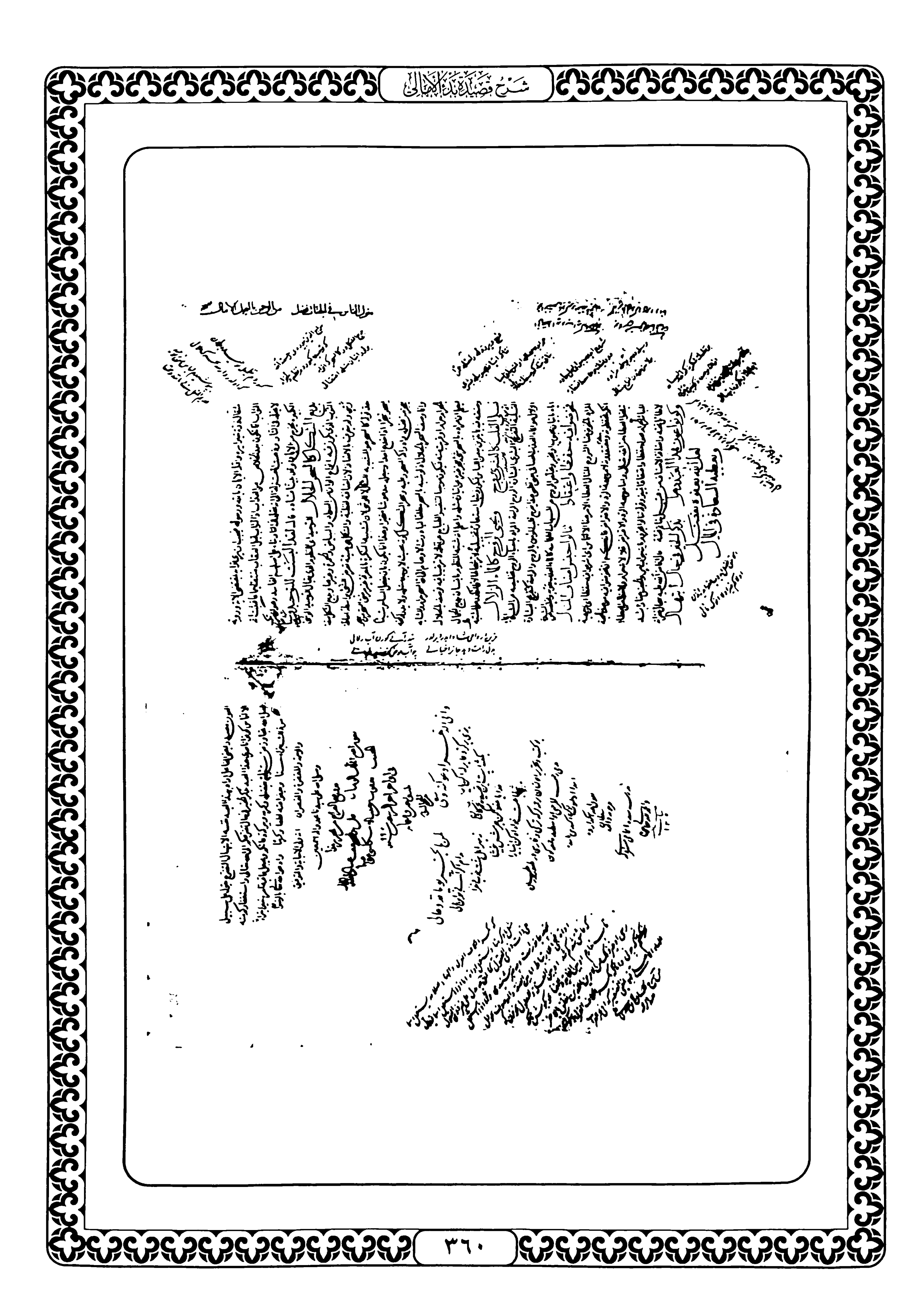
منه لعل الله تعالى يتجاوز عن سيئاته بفضله وكرمه
ببركة دعائكم له ويجعل عاقبة امره خيرا جزاه الله تعالى
من زلل الخير احسانا وبعفو اعته لطفا وكرما •
وادعوا الله بالرضوان والرحمة
والمغفرات انه ولي الاجابة
والتوفيق وصلى الله على
سيدنا محمد وعلى
آله وصحبه وسلم
وذلك بتاريخ
١٠٢٤
سنة
م

ان تجد عيبا فسد الخللا • تبوء عند الله في عالي الملا
لا تعارين به عيبا وقل • جل من لا فيه عيب وعلا

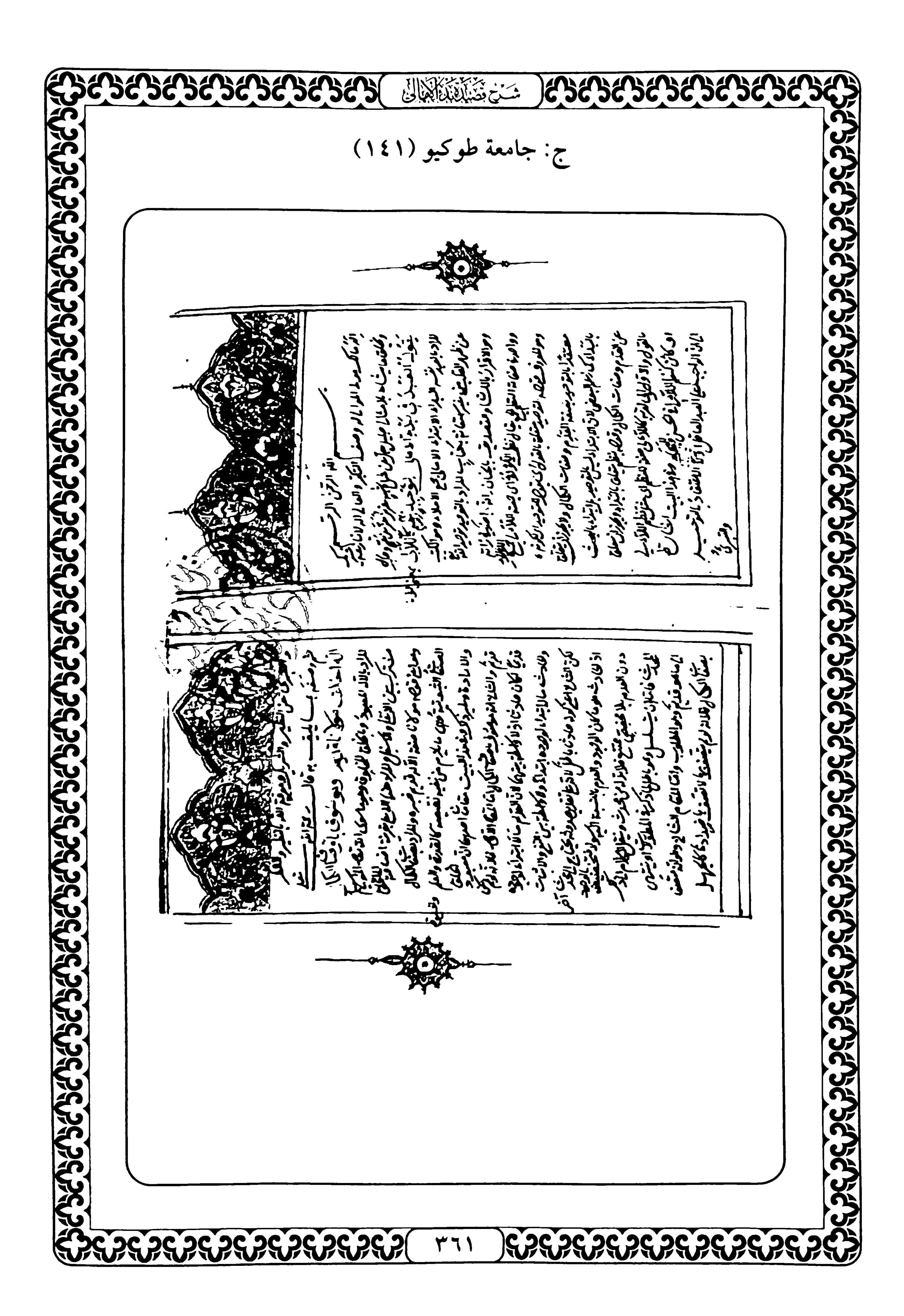
بقلم سيد الفانية الحقير احمد بن احمد •
السرنجي ثم البرماوي الشافعي •
غفر الله له ولوالديه ولمن •
دعا له امين امين
امين
تم

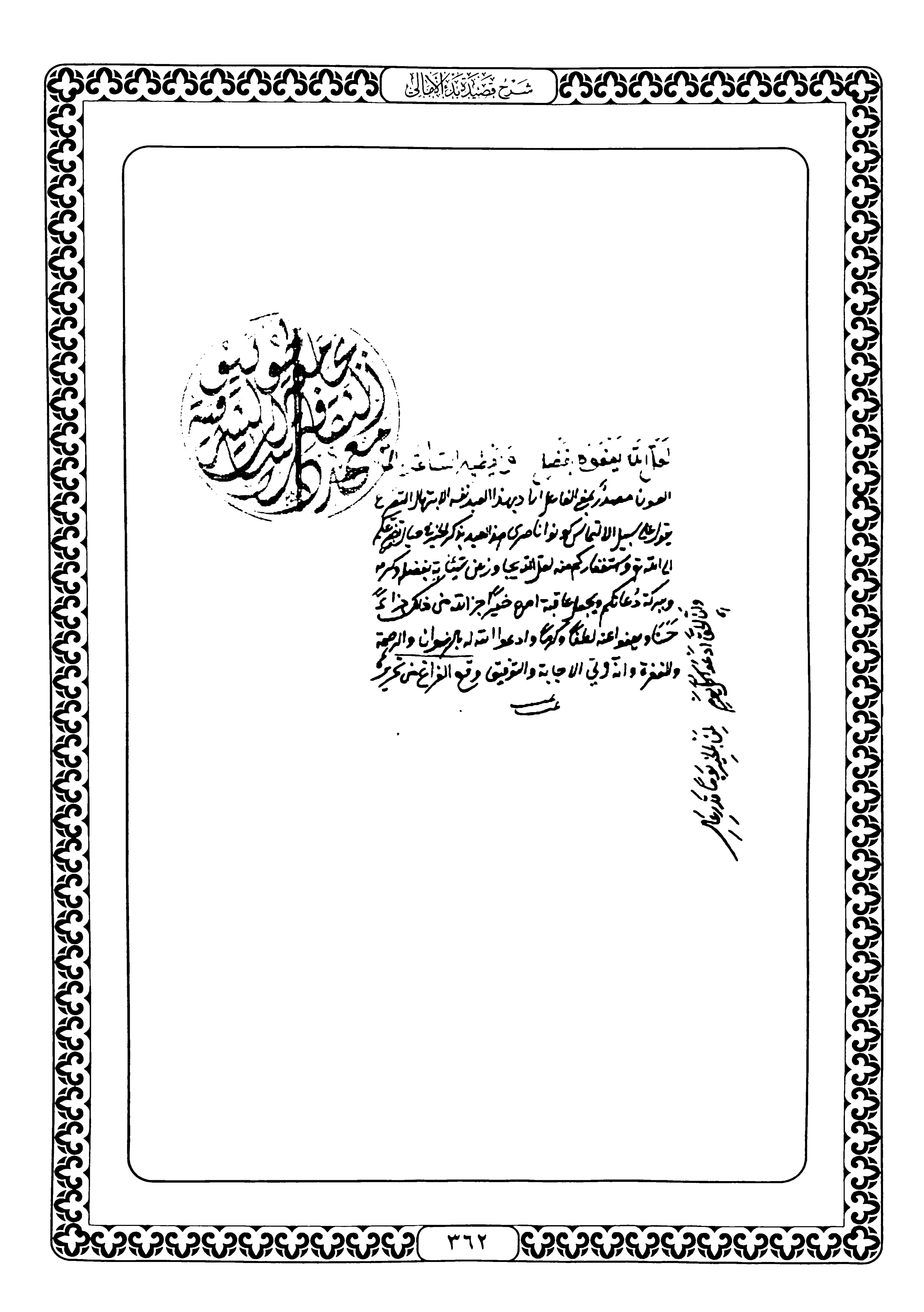
ب: هاجي بشير آغا (٦٥٦)





ج: جامعة طوكيو (١٤١)



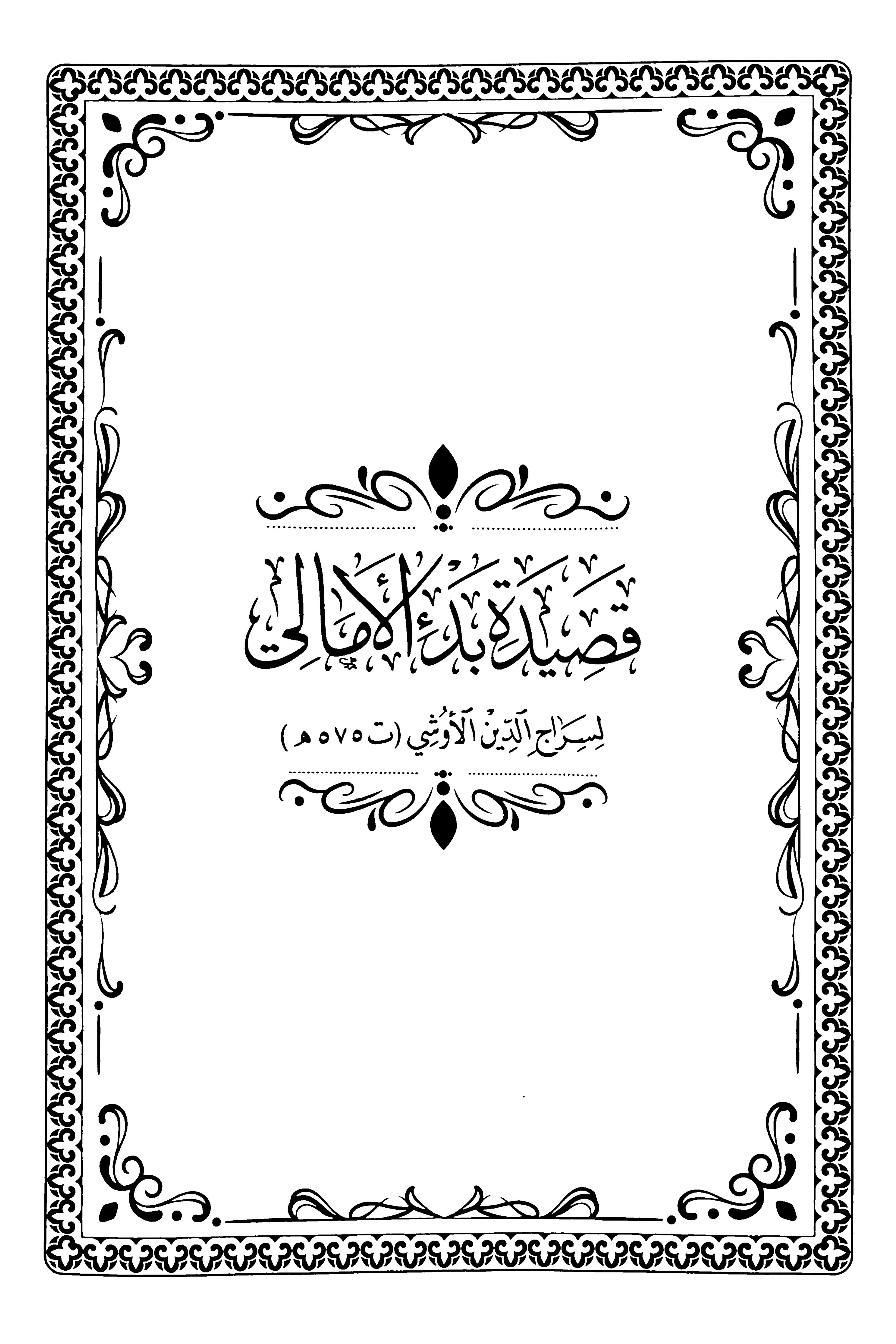


لعل الله يعفوه بفضله [illegible] المر
العون [illegible] الفاعل [illegible] بهذا العبد [illegible] الابتهال التضرع
يقول على سبيل الالتماس كونوا ناصري [illegible] بذكر الخير [illegible] عليكم
الى الله [illegible] واستغفاركم عنه لعل الله [illegible] بفضله وكرمه
وببركة دعائكم ويجعل عاقبة امره خيرا جزاه الله من ذلكم جزاء
حسنا ويعفو عنه لطفا وكرما وادعوا الله له بالرضوان والرحمة
والمغفرة وانه ولي الاجابة والتوفيق وقع الفراغ من تحريره

د: أيا صوفيا (٢٢٨٧)

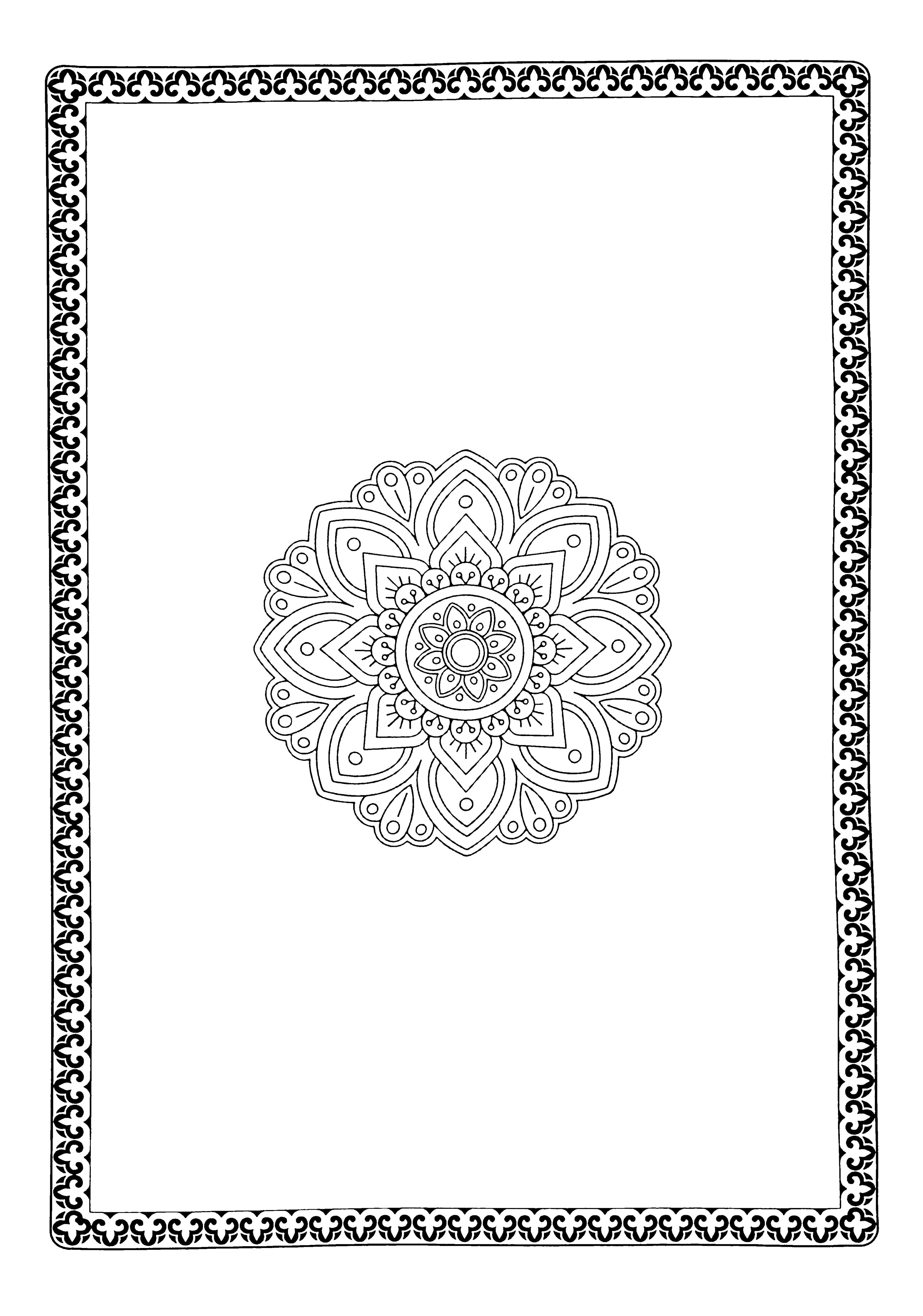
احتيال متعلق بموصوف اى وزن الاعمال حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه
فاولئكم المفلحون الاية والمراد بالوزن ما يعرف به مقادير الاعمال لان الاعمال اعراض
يستحيل بقاؤها فلا يوصف بالخفة والثقل لكن لما ورد الدليل على ثبوته يجب ان يعتقد
ونكل علم ذلك الى الله ولا نشتغل بكيفيته بل نقول ان الله تعالى قادر على ان يعرف عباده مقادير
اعمالهم يوم القيمة باى طريق شاء ويكون ذلك تمييزا لاعمال العباد فيظهر [illegible] على
الصراط [illegible] قدر تفاوت درجاتهم واعمالهم فمن كان اعلا درجة واصلح عملا كان مروره عليه اسرع
قال رحمه الله ومرجو شفاعة اهل خير لاصحاب الكبائر كالجبال يعني شفاعة
اهل الخير من الانبياء والرسل والاخيار لمن ارتكب كبيرة خلافا للمعتزلة ومنشأ الخلاف
جواز العفو فمن جوز العفو من الله بفضله وكرمه بلا واسطة اجاز بشفاعة بعض الاخيار
ومن لم يجوز بلا واسطة فلا يجوز بواسطة [illegible] شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهذا
حديث مشهور قال رحمه الله ولا يفنى الجحيم ولا الجنان [illegible] الجنان
بالكسر جمع الجنة يعني لا فناء لهما ولا لاهلهما خلافا للجهمية فانهم قالوا بفنائهما وفناء
اهلهما لنا ان الله نص على خلودهما وخلود اهلهما حيث قال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا وقال ان الذين كفروا من
اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها وكذا الحديث المشهور من انه اذا دخل
اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد بين الجنة والنار يا اهل الجنة خلود لا
موت ويا اهل النار خلود لا موت واذا ثبت خلود اهليهما ثبت خلودهما اذ لا قايل بالفصل
قال رحمه الله وذو الايمان لا يبقى مقيما بشؤم الذنب في دار اشتعال
من خرج من الدنيا بالايمان من غير توبة لا يخلد في النار بشؤم ذنبه وان كان من الكبائر عند
اهل السنة والجماعة بل عاقبة امره الجنة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره والمؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا وافضله الايمان بالله ورسله
فيجب ان يرى ثوابه [illegible] ورؤية الثواب انما يكون بعد الخلاص من العذاب اذ الثواب
قبل العقاب [illegible] اجماعا فثبت انه لا يخلد في النار وذهبت المعتزلة الى انه يخلد في
النار بناء على اصلهم الفاسد وهو ان مرتكب الكبيرة يخرج من الايمان وقد بينا فساده
قال رحمه الله عليه رحمة وقد البست للتوحيد وشيا بديع الشكل كالسحر الحلال
للتوحيد اى المنظوم الذى يقال له التوحيد والوشي الثوب الذى يكون فيه انواع الالوان من السواد
والبياض والحمرة وغيرها وبديع الشكل صفة وشي ولم يتعرف بالاضافة لان اضافته
لفظية والشكل هي هيئة تعرض للشيء بواسطة احاطة حد [illegible] والسحر هو المتعجب به للطافة
[illegible] بالمعرفة [illegible] السحر من سحر يسحر سحرا اذا خدع احدا وجعله
مدهوشا وهذا انما يكون بان يفعل الساحر شيئا يعجز عن فعله وادراكه المسحور عليه وسحر
الشكل كونه عجيبا لا يوجد مثله لا يدرك كنهه [illegible] السحر بالحلال [illegible] بالسحر مطلقا

مطلقا لبادرت الاوهام الى ان السحر حرام والمشابه بالحرام حرام وقريب منه فيكون موجبا
لتنفير الطبايع عن نظمه لا نرغب فيه فوصفه بالحلال ليعلم ان مراده بالسحر [illegible]
عن اتيان مثله واعلم انه شبه المنظوم بانسان بديع الجمال وصنعته فيه ما يتزين به من
الثياب فيكون استعارة تخييلية لا ترشيحية لان المذكور ملائم للمشبه قال رحمه الله
يسلي القلب كالبشرى بروح ويحيي الروح كالماء الزلال
[illegible] البشرى البشارة الروح الراحة والمراد باحياء الروح تخليصه عن الشدائد
الماء الزلال الماء العذب الصافي يعني نظم هذا يفرح قلب المؤمن بالروح و
والراحة كفرح البشارة اى باتيان محبوب او خبر ويخلص الروح عن الشبهات
[illegible] كالماء العذب بقوته ويخلصه عن الشكوك قال رحمه الله [illegible]
فخوضوا فيه حفظا واعتقادا تنالوا جنس اصناف المنال
المراد بالخوض هنا الشروع والمنال العطاء والامر هنا للالتماس اى اسرعوا فيه
حفظا اى من جهة انكم تحفظونه وتعتقدون له من جهة الرد والاعتراض
فانكم ان تخوضوا فيه من هذه الجهة تبلغوا العطاء من الله تعالى واما من جهة
الرد والاعتراض فلا لانه حرام ولا حظ من العطاء لمباشر الحرام فقوله حفظا واعتقادا
تمييز وقوله تنالوا مجزوم بانه جواب الامر [illegible] واضافة
الاصناف من قبيل خاتم فضة قال رحمه الله وكونوا عون هذا العبد دهرا
بذكر الخير في حال ابتهال لعل الله يعفو بفضل عنه
ويعطيه السعادة في المآل [illegible] هذا العبد [illegible]
التضرع [illegible] ناصري هذا العبد بذكر الخير حال
تضرعكم الى الله تعالى واستغفاركم منه ليتجاوز عن سيئاته بفضله وكرمه وبركة
دعائكم ويجعل عاقبة امره خيرا جزاه الله من ذلك جزاء حسنا وعفوا
عنه لطفا وكرما وادخله الله دار الرضوان والرحمة والمغفرة والغفران
انه ولي الاجابة والتوفيق تم بعون الله شرح [illegible] الامام [illegible]



قصيدة بدء الأمالي

لسراج الدين الأوشي (ت ٥٧٥ هـ)



قصيدة بدء الأمالي[1]

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

١ ـ يَقُولُ الْعَبْدُ فِي بَدْءِ الْأَمَالِي	لِتَوْحِيدٍ بِنَظْمٍ كَالَّلآلِي
٢ ـ إلهُ الخَلْقِ مَوْلاَنَا قَدِيمٌ	وَمَوْصُوفٌ بِأَوْصَافِ الْكَمَالِ
٣ ـ هُوَ الحَيُّ المُدَبِّرُ كُلَّ أَمْرٍ	هُوَ الحَقُّ المُقَدِّرُ ذُو الجَلاَلِ
٤ ـ مُرِيدُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ الْقَبِيحِ	وَلكِنْ لَيْسَ يَرْضَى بِالمُحَالِ
٥ ـ صِفَاتُ اللهِ لَيْسَتْ عَيْنَ ذَاتٍ	وَلاَ غَيْرًا سِوَاهُ ذَا انْفِصَالِ
٦ ـ صِفَاتُ الذَّاتِ وَالْأَفْعَالِ طُرًّا	قَدِيمَاتٌ مَصُونَاتُ الزَّوَالِ
٧ ـ نُسَمِّي اللهَ شَيْئًا لاَ كَالاَشْيا	وَذَاتًا عَنْ جِهَاتِ السِّتِّ خَالِي
٨ ـ وَلَيْسَ الْاسْمُ غَيْرًا لِلْمُسَمَّى	لَدَى أَهْلِ الْبَصِيرَةِ خَيْرَ آلِ
٩ ـ وَمَا إِنْ جَوْهَرٌ رَبِّي وَجِسْمٌ	وَلاَ كُلٌّ وَبَعْضٌ ذُو اشْتِمالِ
١٠ ـ وَفِي الْأَذْهَانِ حَقٌّ كَوْنُ جُزْءٍ	بِلاَ وَصْفِ التَّجَزِّي يَا ابْنَ خَالِي
١١ ـ وَمَا الْقُرْآنُ مَخْلُوقاً تَعَالَى	كَلاَمُ الرَّبِّ عَنْ جِنْسِ المَقَالِ
١٢ ـ وَرَبُّ الْعَرْشِ فَوْقَ الْعَرْشِ لكِنْ	بِلاَ وَصْفِ التَّمَكُّنِ وَاتِّصَالِ

---

(١) ملاحظة: الأبيات ما بين معكوفتين [ ] وهي الأبيات رقم: (٤٩، ٥٠، ٥٣، ٦٠، ٦٧) لم يدرجها النكساري في شرحه.

١٣ - وَمَـا التَّشْـبِيهُ لِلرَّحْمـنِ وَجْهًـا ... فَصُـنْ عَـنْ ذَاكَ أَصْنَـافَ الْأَهَـالِي

١٤ - وَلاَ يَمْـضِي عَلَى الدَّيَّـانِ وَقْـتٌ ... وَأَحْـــوَالٌ وَأَزْمَـــانٌ بِحَـالِ

١٥ - وَمُسْـتَغْنٍ إِلـهِي عَـنْ نِسَـاءٍ ... وَأَوْلَادٍ إِنَـــاثٍ أَوْ رِجَـــالِ

١٦ - كَـذَا عَـنْ كُلِّ ذِي عَوْنٍ وَنَصْرٍ ... تَفَـــرَّدَ ذُو الجَـلَالِ وَذُو المَعَـالِي

١٧ - يُمِيـتُ الخَلْـقَ قَهْـرًا ثُـمَّ يُحْيِي ... فَيَجْزِيهِـمْ عَلَى وَفْـقِ الْخِصَـالِ

١٨ - لِأَهْـلِ الْخَـيْرِ جَنَّـاتٌ وَنُعْـمى ... وَلِلْكُفَّـــارِ أَدْرَاكُ النَّـكَالِ

١٩ - وَلا يَفْــنى الجَحِيمُ وَلاَ الْجِنَانُ ... وَلاَ أَهْلُوهُمَـا أَهْـــلُ انْتِقَـالِ

٢٠ - يَـرَاهُ المُؤْمِنُـونَ بِغَـيْرِ كَيْـفٍ ... وَإِدْرَاكٍ وَضَرْبٍ مِـــنْ مِثَـالِ

٢١ - فَيَنْسَـــوْنَ النَّعِيـمَ إِذَا رَأَوْهُ ... فَيَـــا خُـسْرَانَ أَهْلِ الاعْـتِزَالِ

٢٢ - وَمَا إِنْ فِعْلُ أَصْلَحَ ذُو افْتِرَاضٍ ... عَلَى الْهَـادِي المُقَـدَّسِ ذِي التَّعَـالِي

٢٣ - وَفَـرْضٌ لاَزِمٌ تَصْدِيـقُ رُسْـلٍ ... وَأَمْـــلَاكٍ كِـــرَامٍ بِالتَّـوَالِي(١)

٢٤ - وَخَتْمُ الرُّسْلِ بِالصَّـدْرِ المُعَلَّى ... نَـــبِيٌّ هَاشِـــمِيٌّ ذُو جَمَـالِ

٢٥ - إِمَـامُ الْأَنْبِيَـاءِ بِـلاَ اخْتِـلَافٍ ... وَتَـاجُ الْأَصْفِيَـاءِ بِـلاَ اخْتِـلَالِ

٢٦ - وَبَـاقٍ شَرْعُـهُ فِي كُلِّ وَقْـتٍ ... إِلَى يَـوْمِ الْقِيَامَـــةِ وَارْتِحَـالِ

٢٧ - وَحَـقٌّ أَمْـرُ مِعْـرَاجٍ وَصِـدْقٌ ... فَفِيـــهِ نَـصٌّ أَخْبَـارٍ عَـوَالِي

٢٨ - وَإِنَّ الْأَنْبِيَـــاءَ لَـفِي أَمَـانٍ ... عَـنْ الْعِصْيَـانِ عَمْـدًا وَانْعِـزَالِ

---

(١) وفي بعض النسخ: بالنّوالي.

٢٩ ـ وَمَـا كَانَـتْ نَبِيًّـا قَـطُّ أُنْـثى ... وَلاَ عَبْـدٌ وَشَـخْصٌ ذُو افْتِعَـالِ

٣٠ ـ وَذُو الْقَرْنَـيْنِ لَـمْ يُعْـرَفْ نَبِيًّا ... كَـذَا لقْمَـانُ فَأَحْـذَرْ عَـنْ جِـدَالِ

٣١ ـ وَعِيسى سَـوْفَ يَـأْتِي ثُمَّ يَتْوِي ... لِدَجَّـــالٍ شَـقِيٍّ ذِي خَبَـالِ

٣٢ ـ كَرَامَـاتُ الْـوَلِيِّ بِـدَارِ دُنْيَـا ... لَهَـا كَـوْنٌ فَهُـمْ أَهْـلُ النَّـوَالِ

٣٣ ـ وَلَـمْ يَفْضُـلْ وَلِيٌّ قَـطُّ دَهْـرًا ... نَبِيًّـــا أَوْ رَسُـولاً في انْتِحَـالِ

٣٤ ـ وَلِلصِّدِّيـقِ رُجْحَـانٌ جَـلِيٌّ ... عَلَى الْأَصْحَابِ مِـنْ غَـيْرِ احْتِمَالِ

٣٥ ـ وَلِلْفَـارُوقِ رُجْحَـانٌ وَفَضْـلٌ ... عَلَى عُثْمَـانَ ذِي النُّورَيْــنِ عَالِي

٣٦ ـ وَذُو النُّورَيْـنِ حَقًّـا كَانَ خَيْرًا ... مِـنَ الْكَـرَّارِ في صَـفِّ الْقِتَـالِ

٣٧ ـ وَلِلْكَـرَّارِ فَضْـلٌ بَعْـدَ هـذَا ... عَلَى الْأَغْيَـارِ طُـرًّا لاَ تُبَـالي

٣٨ ـ وَلِلصِّدِّيقَـةِ الرُّجْحَـانُ فَاعْلَمْ ... عَلَى الزَّهْـرَاءِ في بَعْـضِ الْخِصَالِ

٣٩ ـ وَلَـمْ يَلْعَـنْ يَزِيـدًا بَعْـدَ مَوْتٍ ... سِـوَى الْمِكْثَـارِ في الْإِغْـرَاءِ غَالِي

٤٠ ـ وَإِيمَـانُ الْمُقَـلِّدِ ذُو اعتِبَـارٍ ... بِأَنْـــوَاعِ الدَّلاَئِـلِ كَالنِّصَـالِ

٤١ ـ وَمَـا عُـذْرٌ لِذِي عَقْـلٍ بِجَهْـلٍ ... بِخَـــلَّاقِ الْأَسَـــافِلِ وَالْأَعَالِي

٤٢ ـ وَمَـا إِيمَانُ شَـخْصٍ حَالَ بَأْسٍ ... بِمَقْبُـــولٍ لِفَقْـدِ الْإِمْتِثَـالِ

٤٣ ـ وَمَـا أَفْعَـالُ خَـيْرٍ في حِسَـابٍ ... مِــنَ الْإِيمَـانِ مَفْـرُوضَ الْوِصَـالِ

٤٤ ـ وَلاَ يُقْـضى بِكُفْـرٍ وَارْتِـدَادٍ ... بِعهْـــرٍ أَوْ بِقَتْـلٍ وَاخْـتِزَالِ

٤٥ ـ وَمَـنْ يَنْـوِ ارْتِدَادًا بَعْـدَ دَهْرٍ ... يَصِـــرْ عَـنْ دِيـنِ حَقٍّ ذَا انْسِلاَلِ

٤٦ - وَلَفْظُ الْكُفْرِ مِنْ غَيْرِ اعْتِقَادٍ ... بِطَــوْعٍ رَدُّ دِيـنٍ بِاغْتِفَـالِ

٤٧ - ولا يُحْكَمْ بِكُفْرٍ حَالَ سُكْرٍ ... بِمَـا يَهْـذِي وَيَلْغُـو بِارْتِجَـالِ

٤٨ - وَمَـا المَعْـدُومُ مَرْئِيًّـا وَشَـيْئًا ... لِفِقْـهٍ لاَحَ في يُمْـنِ الْهِـلاَلِ

٤٩ - [وَغَيْرَانِ الْمُكَـوَّنُ لَا كَشَيْءٍ ... مَـعَ التَّكْوِيـنِ خُـذْهُ لِاكْتِحَـالِ]

٥٠ - [وَإِنَّ السُّـحْتَ رِزْقٌ مِثْـلَ حِلٍّ ... وَإِنْ يَكْـرَهْ مَقَـالِي كُلُّ قـالِي[١]]

٥١ - وَفِي الْأَجْـدَاثِ عَنْ تَوْحِيدِ رَبِّي ... سَـيُبْلَى كُلُّ شَـخْصٍ بِالسُّـؤَالِ

٥٢ - وَلِلْكُفَّـارِ وَالْفُسَّـاقِ بُغْضًـا[٢] ... عَـذَابُ الْقَـبْرِ مِـنْ سُـوءِ الْفِعَـالِ

٥٣ - [دُخُولُ النَّاسِ في الجنَّاتِ فَضْلٌ ... مِـنَ الرّحمـنِ يـا أهـلَ الأمـالي]

٥٤ - حِسَابُ النَّاسِ بَعْدَ البَعْثِ حَقٌّ ... فَكُونُـوا بِالتَّحَـرُّزِ عَـنْ وَبَـالِ

٥٥ - وَتُعْطَى الْكُتْبُ بَعْضًا نَحْوَ يُمْنى ... وَبَعْضًـا نَحْـوَ ظَهْـرٍ والشَّـمالِ

٥٦ - وَحَـقٌّ وَزْنُ أَعْمَـالٍ وَجَـرْيٌ ... عَلَى مَـتْنِ الـصِّرَاطِ بِـلاَ اهْتِبَـال

٥٧ - وَمَرْجُـوٌّ شَـفَاعَةُ أَهْـلِ خَـيْرٍ ... لِأَصْحَـابِ الْكَبَائِـرِ كَالْجِبَـالِ

٥٨ - وَلِلدَّعَـوَات تَأْثِـيرٌ بَلِيـغٌ ... وَقَـدْ يَنْفِيـهِ أَصْحَـابُ الضَّـلاَلِ

---

(١) وفي بعض النّسخ: وَلم يَكْرَهْ مَقَالِي غير قالِ.

(٢) وفي بعض النّسخ: وللكفّار والفسّاق (يُقْضى)، بصيغة المجهول من القضاء، وفي نسخة صحيحة (بغضًا) بالغين المعجمة على أن نائب منصوب بالحاليّة، أي: مبغوضين، أو بالعلّيّة، أي: بغضًا من الله لهم، وعلى بعض النسخ بعضًا بالعين المهملة مخفوضًا على أنه بدل من الفسّاق بدل البعض.

عذاب القبر من سوء الفِعال: عذاب مرفوع

٥٩ ـ وَدُنْيَانَـا حَديـثٌ وَالْهَيـولَي عَدِيـمُ الْكَـوْنِ فَاسْـمَعْ بِاجْتِـذالِ

٦٠ ـ [وَلِلْجَنَّـاتِ وَالنِّـيرَانِ كَـوْنٌ عَلَيْهَـا مَـرَّ أَحْـوَالٌ خَـوَالِي]

٦١ ـ وَذو الْإِيمَـانِ لاَ يَبْقى مُقِيمًـا بِسُـوءِ الذَّنْـبِ في دَارِ اشْـتِغَالِ

٦٢ ـ لَقَدْ أَلْبَسْتُ لِلتَّوْحِيدِ وَشْيًا[1] بَدِيـعَ الشَّـكْلِ كَالسِّـحْرِ الحَـلاَلِ

٦٣ ـ يُسَـلِّي الْقَلْبَ كَالْبُشْرَى بِرَوْحٍ وَيُحْـيِي الـرُّوحَ كَالْمَـاءِ الـزُّلاَلِ

٦٤ ـ فَخوضُوا فِيهِ حِفْظًا وَاعتِقَادًا تَنَالـُوا جِنْـسَ أَصْنَـافِ المَنَـالِ

٦٥ ـ وَكُونُوا عَوْنَ هذَا الْعَبْدِ دَهْرًا بِذِكْـرِ الْخَـيْرِ في حَـال ابْتِهَـالِ

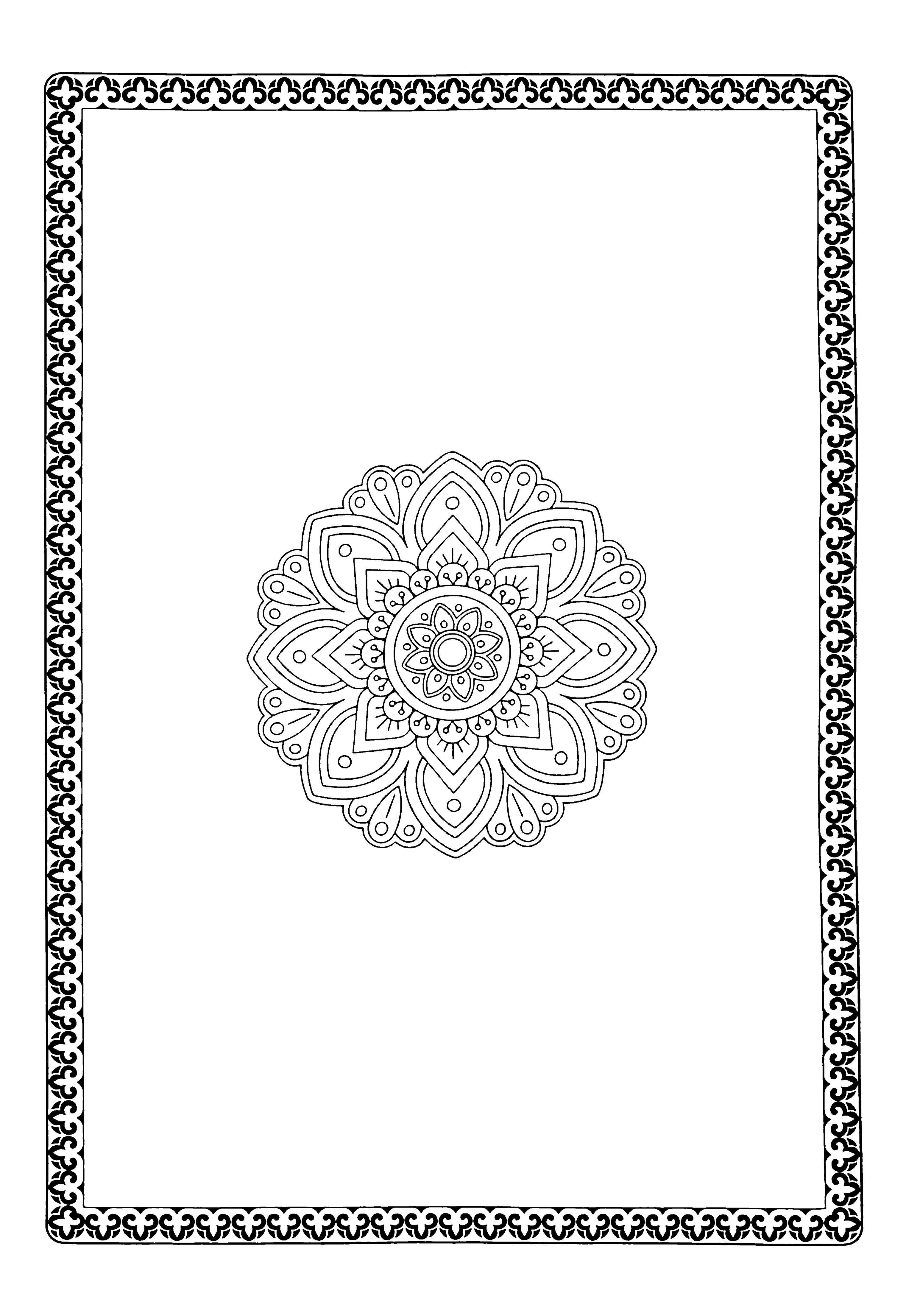
٦٦ ـ لَعَـلَّ اللهَ يَعْفُـوهُ بِفَضْـلٍ وَيُعْطِيـهِ السَّـعَادَةَ في المَـآلِ

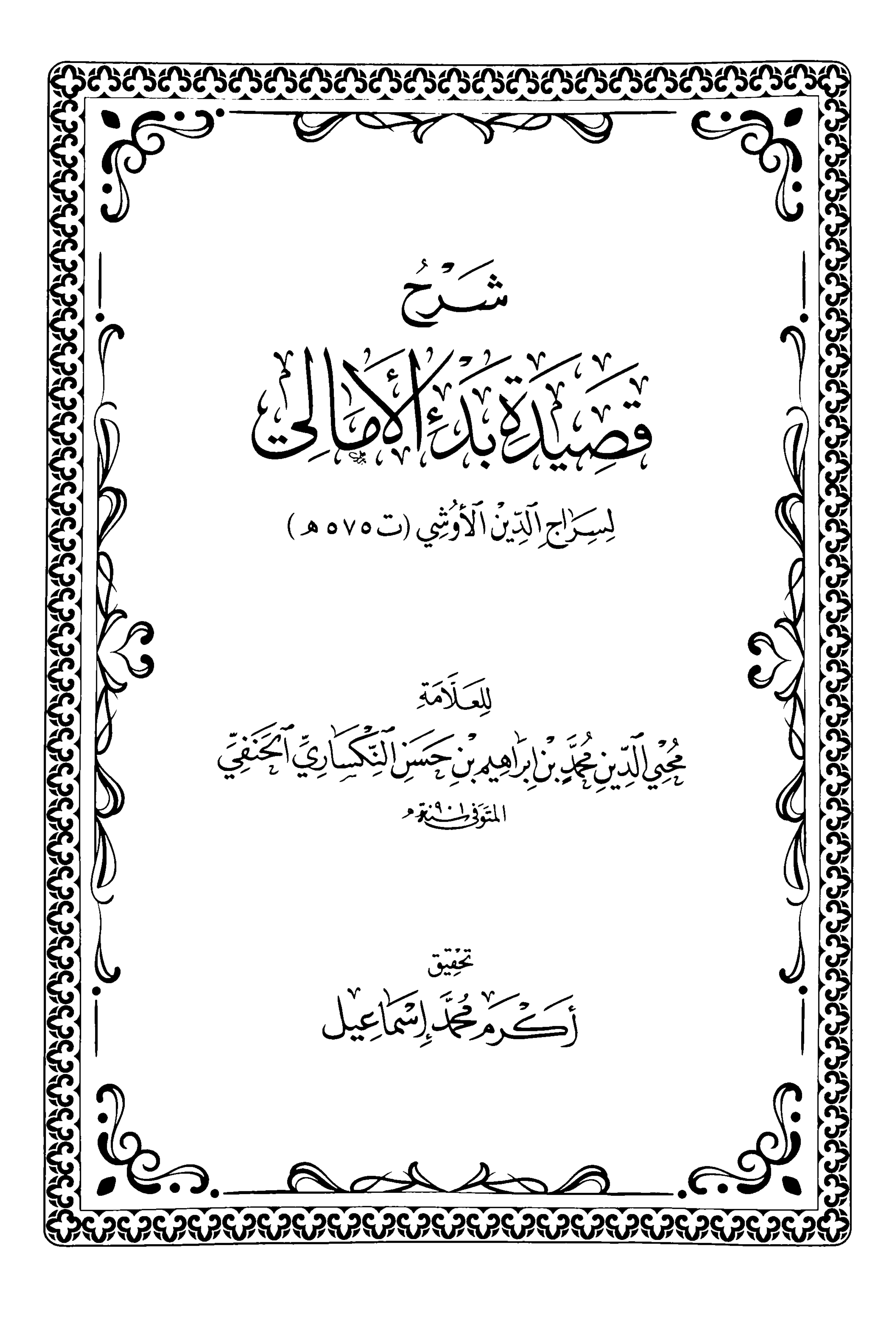
٦٧ ـ [وإِني الدّهرَ أَدعُو كُنهَ وُسعِي[2] لِمَـنْ بِالْخَـيْرِ يَوْمًـا قَـدْ دَعَا لِي]

❁ ❁ ❁

(١) في بعض النسخ: نَظْمًا.

(٢) في بعض النّسخ: وَإِنِّي الحَقَّ أَدْعُو كُلَّ وَقْتٍ.





شرح قصيدة بدء الأمالي

لسراج الدين الأوشي (ت ٥٧٥ هـ)

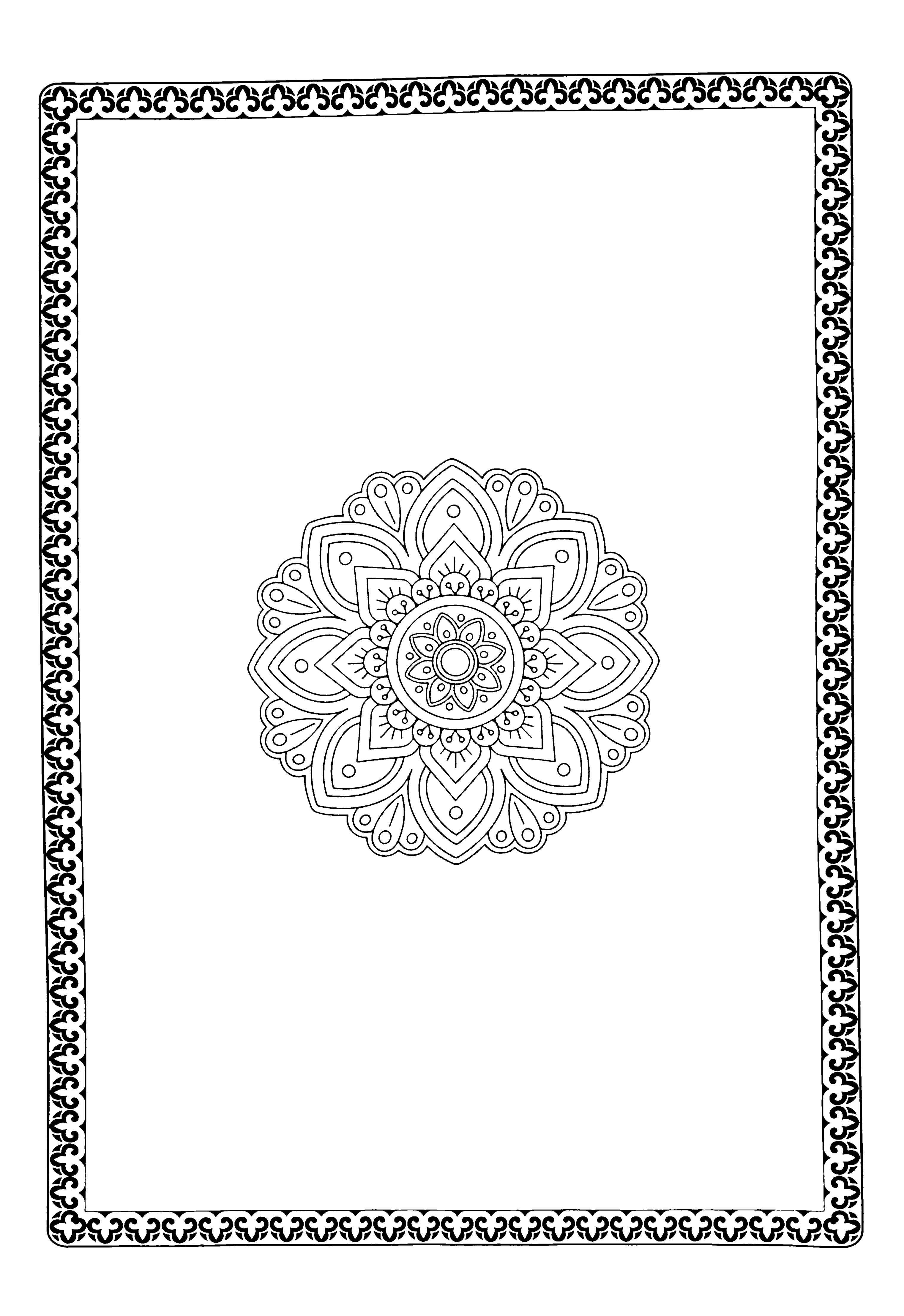
للعلامة

محيي الدين محمد بن إبراهيم بن حسن النكساري الحنفي

المتوفى سنة ٩٠١ هـ

تحقيق

أكرم محمد إسماعيل





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

إلـهٌ مالـكُ مَـولى المـوَالـي — لـهُ وصْـفُ التَّكبرِ والتَّعالـي

إلـهٌ لا يُنازعُـهُ شريـكٌ — ويخلـقُ مـا يشاءُ بـلا مثالـي

جليـلٌ جـلَّ عـن شبهٍ ومثلٍ — عزيـزٌ عـزَّ عـنْ عمٍّ وخالِ

***

١ ـ يَقُـولُ الْعَبْـدُ في بَـدْءِ الأَمَـالِي — لِتَوْحِيـدٍ بِنَظْـمٍ كَالَّـلآلِي

المرادُ بالعبدِ: نفسهُ، البِدْء: الابتداءِ، والأَمالي: جمعُ الإملاءِ وهوَ الكَتْبُ عن ظهرِ القلبِ من غيرِ استعانةٍ بكتابٍ.

المـرادُ بالتَّوحيدِ: توحيدُ اللهِ تعالى، وهوَ: الإقرارُ باللِّسانِ والتَّصديقُ بالجِنانِ: أنهُ أحدٌ في ذاتِهِ واحدٌ في صفاتهِ. النَّظمُ: الجَمْعُ، يقال: نظمتُ اللّؤلؤَ أي جمعته. اللآلي: جمعُ اللّؤلؤِ وهوَ المعروف.

قولـه: (لتَوحيدٍ) متعلِّقٌ بيقولُ، أي: يقولُ لاعتقاد التّوحيدِ، أي: لكونهِ مُعتقدًا[١] بالتّوحيدِ بصفةِ القِدَمِ وصفاتِ الكمالِ، ولا يجوزُ أنْ يتعلَّقَ بالبدءِ كما زعمَ البعضِ؛ لأنَّ الابتداءَ ليسَ بالتَّوحيدِ، بل ابتدأ بالبحثِ عن القِدَمِ وصفاتِ الكمالِ.

---

(١) ب: مقيّداً.

وقوله: (بنظمٍ) يتعلَّقُ بالبدءِ، ويجوزُ أنْ يتعلَّقَ بالقولِ، والأوَّلُ أولى لقربِهِ.

كَالَّلآلِي: صفةٌ للنّظمِ، أي: مثل نظمِ اللآلئ، أو: كائنٌ كنظمِ اللآلئِ في الحُسنِ والبهاءِ.

وفي هذا البيتِ إشارةٌ إلى أنَّ الواجبَ على العبدِ العاقلِ أوّلًا: الاعتقادُ بالتَّوحيدِ والتبرّؤُ عن النّظيرِ والشّريكِ، ومعرفةِ اللهِ تعالى بالنّظرِ والفكرِ، ثمَّ وصفهُ بما يليقُ بهِ.

قالَ رحمه الله:

٢ - إِلهُ الخَلْقِ مَوْلاَنَا قَدِيمٌ   وَمَوْصُوفٌ بِأَوْصَافِ الْكَمَالِ

المرادُ بالإلهِ: المعبودِ، وبالخَلقِ: المخلوقِ، وهو ما سوى الله تعالى، المولى: اسمٌ مُشتركٌ بينَ الأعلى والأسفل، والمرادُ هنا الأوّلُ بقرينةِ إضافتهِ إلى الخلقِ، وهوَ أعني.

قوله: (مولانا) صفةُ الإله، قديمٌ: خبرهُ، والمرادُ بصفاتِ الكمالِ: الصّفاتُ الثُّبوتيّةِ، وهيَ ما يلزمُ من نفيهِ نقيصة؛ كالقدرةِ والعلمِ والحياةِ والإرادةِ وغيرَ ذلكَ.

وفي هذا البيتِ مقامان: أحدهما: إنَّ معبودَ الخلقِ قديمٌ، والثَّاني: إنّهُ موصوفٌ بأوصافِ الكمالِ، أمَّا المقامُ الأوَّل: فلأنّهُ لو لم يكنْ قديمًا لكانَ حادثًا إذ لا واسطةَ بينهما؛ لأنَّ القديمَ: ما لا ابتداءَ لوجودهِ، والحادثُ: ما لوجودهِ ابتداءٌ، ولا واسطةَ بينَ النَّفي والإثباتِ، لكنِ الثاني أعني كونهُ حادثًا باطلٌ؛ لأنّهُ على تقديرِ حدوثِهِ يحتاجُ إلى مُحْدِثٍ آخرَ، إذ الحادثُ هوَ ما كانَ الوجودُ والعدمُ بالنّسبة إليهِ سواءٌ، فتخصيصهُ بالوجودِ دونَ العدمِ بلا مخصَّصٍ ممتنع، فلا بدَّ لهُ من مُحْدِثٍ، ويُنقلُ الكلامُ إلى ذلكَ المُحْدِثِ، فإمَّا أنْ يتسلسلَ وهوَ باطلٌ

لما ذُكِرَ في المطوَّلاتِ، أو ينتهي إلى مَن هوَ قديمٌ وهوَ المطلوب.

وأمَّا المقامُ الثّاني: وهو أنّهُ يتّصفُ بصفاتِ الكمالِ؛ فلأنّهُ لو لم يتَّصفْ بها لاتَّصفَ بأضْدادها، كالجهلِ والعجزِ والموتِ وغيرَ ذلكَ، وهيَ نقائصٌ، لكنّ الثّاني ظاهرُ الاستحالةِ لأنّهُ من أماراتِ الحدوثِ، ولا يتّصفُ بها.

على أنَّ اللهَ تعالى نصَّ في كلامهِ القديمِ على ذلكَ حيثُ قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦]، ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [الحج: ٦١]، ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، إلى غيرِ ذلكَ من الآياتِ، وفي اتّصافهِ بها اختلافٌ لا يليقُ بهذا المقامِ ذكرها.

قالَ غفر الله له:

٣ ـ هُوَ الحَيُّ المُدَبِّرُ كُلَّ أَمْرٍ ... هُوَ الحَقُّ المُقَدِّرُ ذُو الجَلَالِ

الحيُّ: صفةٌ من صفاتِ الكمالِ ولا وجهَ لذكرهِ، وقد ذكرنا معنى الحياةِ في «شرحِ العمدةِ».

المدبِّرُ: هو المتعيِّن في الإيجادِ مع علمهِ بعواقبِ الأمورِ، ومفعولِ المقدّرِ محذوف، أي: كلُّ أمرٍ بقرينة ما تقدّم، أي: يُقدِّر كلَّ شيءٍ في الأزلِ على ما هوَ عليهِ من خيرٍ أو شرٍ من حسنٍ أو قبحٍ، فعلى هذا يكونُ كلُّ شيءٍ بقدرهِ وقضائهِ.

والجلال: هوَ منَ الصِّفاتِ السَّلبيةِ، ككونهِ ليسَ بجسمٍ ولا مركَّبٍ وغيرَ ذلك.

فالحاصل إنَّ هذهِ البيت يشتملُ على ثلاثِ دعاوى: أحدها: إنّهُ خالقُ كلِّ شيءٍ من الجواهرِ والأعراضِ، وقدرتهُ شاملةٌ لجميعِ الموجوداتِ، فيدخلُ

فيهِ أفعالِ العبادِ، وإلى هذا أشارَ بقوله: (المدبِّرُ كلَّ أمرٍ)؛ لأنَّ (كلَّ) للإحاطةِ، خلافًا للمعتزلةِ، فإنَّ العبدَ عندهم مُوجِدٌ لأفعالِهِ لا على سبيلِ الإيجابِ، بل على صفةِ الاختيارِ.

ولنا: إنَّ العبدَ لو كانَ موجِداً لأفعالِ نفسهِ لكانَ عالمًا بتفاصيلها، إذ لو جوّزَ الإيجادَ من غيرِ علمٍ لبطَلَ دليلُ إثباتِ عالِميّةِ اللهِ تعالى، لجواز أنْ يصدرَ عنهُ حينئذٍ العالمُ مع عدَمِ علمِهِ بشيءٍ منه، ولكنّ العبد غيرَ عالمٍ بتفاصيلها، أمّا أوّلًا: ففي حقّ النّائمِ، وأمّا ثانيًا: فلأنَّ الفاعلَ للحركةِ البطيئةِ قد فعلَ السُّكونَ في بعضِ الأحيانِ، والحركةِ في بعضها، مع أنّهُ لا شعورَ لهُ بالسُّكونِ.

احتجَّ الخصمُ: بأنَّ فعلَ العبدِ لو كانَ بخلقِ اللهِ تعالى وإيجادهِ لما كانَ العبدُ متمكّنًا من الفعلِ البتّةَ، لأنّهُ إنْ لم يخلقهُ الله تعالى فيهِ كانَ ممتنعَ الحصولِ، وإنْ خلقهُ الله تعالى فيهِ لكانَ واجبَ الحصولِ، ولو لمْ يكنِ العبدُ متمكّنًا من الفعلِ والتَّركِ لكانتْ أفعالهُ جاريةً مجرى حركاتِ الجماداتِ، فكما أنَّ البديهة جازمةٌ بأنّهُ لا يجوزُ أمرُ الجماداتِ ونهيها ومدحها وذمّها، وجَب أنْ يكونَ الأمرُ كذلكَ في أفعالِ العبادِ، فلمّا كانَ ذلكَ باطلًا علمنا أنَّ العبدَ موجِدٌ لأفعاله[1].

والجواب: إنها بخلقِ اللهِ تعالى، لكن عندَ مباشرتهِ إيّاها، فالأمرُ والنَّهيُ والمدحُ والذَّمُ للمباشرةِ والكسبِ لا للإيجادِ.

ثمَّ إنَّ اللهَ تعالى أجرى العادةَ بأنَّ العبدَ إذا صمَّمَ على الطاعةِ فإنّهُ يخلقها، ومتى صمَّمَ على المعصيةِ فإنّهُ يخلقها، وفيهِ بحثٌ؛ لأنَّ العبدَ إمَّا أنْ يكونَ مُستبدّاً بإدخالِ شيءٍ في الوجودِ أو لا يكون، فهذا دائرٌ بينَ النَّفي والإثباتِ ولا واسطةَ

---

(١) ساقطة من: أ، ب.

بينهما، فإنْ كانَ الأوَّلُ فقد سلَّمتم قولَ المعتزلةِ، وإنْ كانَ الثَّاني كانَ العبدُ مضطرًا؛ لأنَّ اللهَ تعالى إذا خلقهُ في العبدِ حصلَ لا محالةَ، وإذا لم يخلقهُ استحالَ حصولهُ فيهِ، فكانَ العبدُ مضطرًا ويعودُ الإشكالُ، فظهرَ أنَّ الكسبَ اسمٌ بلا مُسمَّى، لأنَّ تصميمَ العبدِ أيضًا فعل، فيكونُ واقعًا بقدرةِ اللهِ.

ولصعوبةِ هذا المقامِ أنكرَ السَّلفُ على المناظرينَ فيهِ، وقد تكلَّمنا في هذا المقامِ في «شرحِ العمدةِ»، ومَن أرادَ زيادةَ الاطلاعِ فليطالعه.

وثانيها: إنَّ كلَّ شيءٍ بقدرةِ اللهِ تعالى، والدَّليلُ عليهِ قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، فإنّهُ في إفادةِ العمومِ صريح، وهوَ عبارةٌ عن العلمِ بجميعِ الموجوداتِ في الأزلِ على سبيلِ الإبداعِ، والقضاءُ هو وجودها في موادها الخارجيةِ مفصّلةً واحدًا بعد واحدٍ على ما سبقَ بِهِ العلمُ الأزلي، ورويَ على العكسُ، والبحثُ عن ثالثها سيجيئ إنْ شاءَ اللهُ.

قالَ رحمه الله:

٤ ـ مُرِيدُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ الْقَبِيحِ ... وَلَكِنْ لَيْسَ يَرْضَى بِالْمُحَالِ

قالَ صاحبُ «الصَّحائفِ»[1]: (معنى الإرادةَ واضحٌ عندَ العقلِ، إذ كلُّ أحدٍ

---

(١) (الصَّحائِف الإلهيّة) وشرحه: ويسمى بـ(المعارف في شرح الصَّحائِف)، كلاهما في علم الكلام لـ: محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي، شمس الدين الحكيم من كتبه أيضاً: (قسطاس الميزان وشرحه) في المنطق، و(آداب البحث)، و(آداب الفاضل) و(أشكال التأسيس) في الهندسة، و(مفتاح النظر) شرح (المقدمة) في الجدل للنّسفي، و(المنية والأمل في علم الجدل)، و(شرح المقدمة البرهانية للنسفي) قال إسماعيل البغدادي: رأيته وفيه أنه فرغ منه سنة (٦٩٠هـ) ينظر: الأعلام (٦/ ٣٩)، وهدية العارفين (٢/ ١٠٦)، وكشف الظنون (٢/ ١٠٧٥).

منَّا يعلمُ أنَّهُ قبلَ أن يصدرَ منهُ فعلٌ أو تركٌ يظهرُ في نفسهِ حالةٌ مَيلانيّةٌ تقتضي ترجيحَ أحدهما على الآخرِ، والاختيارُ قريبٌ منها، وكأنَّه مع اعتبارِ ملاحظةِ الطّرفِ الآخرِ)[1].

وفي معنى إرادةِ اللهِ تعالى اختلافٌ، فقالَ بعضهم: إنها عينُ العلمِ، وبعضهم: إنها صفةٌ زائدةٌ غير العلمِ، وهوَ قولُ المحقِّقينَ من الأشاعرةِ والمعتزلة.

وبعضهم: إنّها علمهُ تعالى بما في الفعلِ من المصلحةِ الدّاعيةِ إلى الإيجادِ، وهوَ قولُ أبي الحسينِ البصري[2]، وبعضهم: إنها في أفعالهِ علمهُ بها، وفي أفعالِ الغيرِ الأمرُ بها، وهوَ قولُ الكعبي[3].

والرّضاء: كونُ الشَّيءِ مُستحسنًا عندهُ، والمُحالُ: ما يمتنعُ وجودهُ في الخارجِ، والمرادُ هنا ما كانَ بعيدًا عن الصَّوابِ عندَ أولي النُّهى كالكفرِ والمعصيةِ

---

(١) الصحائف الإلهيّة (ص٣٣٨).

(٢) هو: محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين البصري المتكلم المعتزلي، شيخ المعتزلة والمنتصر لهم والمحامي عن ذمهم، له: (المعتمد في أصول الفقه) و(تصفح الأدلة)، (ت٤٣٦هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٨٨)، البداية والنهاية (١٢/ ٥٣).

(٣) هو: عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، من بني كعب، البلخي الخراساني، أبو القاسم: أحد أئمة المعتزلة. كان رأس طائفة منهم تسمَّى (الكعبية) وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها. وهو من أهل بلخ، ولد (سنة٢٧٣هـ) وأقام ببغداد مدة طويلة، قال السمعاني: من مقالته: (إنَّ الله تعالى ليس له إرادة وأن جميع أفعاله واقعة منه بغير إرادة ولا مشيئة منه لها). له كتب منها: (التفسير) و(تأييد مقالة أبي الهذيل) و(قبول الأخبار ومعرفة الرجال) وغيرها. وللإمام الماتريدي كتاب في الرَّد عليه. (ت٣١٩هـ). ينظر: الأعلام (٤/ ٦٥)، تاريخ بغداد (٩/ ٣٨٤)، ولسان الميزان (٣/ ٢٥٥).

كما قالَ الشَّاعر[1]:

تعصـى الإلـهُ وأنتَ تظهرُ حبُّهُ ... هـذا مُحـالٌ في الفِعالِ بديعُ
لـو كانَ حبُّـكَ صادقًـا لأطعتـهُ ... إنَّ المحـبَّ لمـن يحـبُّ مطيـعُ

أي: هذا بعيدٌ في العقلِ وبديعٌ في الفِعال، إذا تقرر هذا فنقول: ممّا مرّ من أنّه موجدٌ لجميع الكائنات، ثبت أنّه مُريدٌ له؛ لأنّه موجدهُ على سبيلِ الاختيارِ، وكلُّ من أوجدهُ على سبيلِ الاختيارِ فهوَ مريدٌ لهُ، ينتجُ: إنَّه مريدٌ لهُ وهوَ المطلوب.

لكن ما كانَ منهُ قبيحًا لا يتعلَّقُ بِهِ أمرهُ ورضاهُ ومحبّته، بل يتعلَّقُ بِهِ سخطهُ وكراهته.

وقالت المعتزلة: ما كانَ منهُ معصيةً فلا يتعلَّقُ بِهِ إرادته، وما كانَ طاعةً وخيرًا فهوَ بإرادتهِ.

قالَ تغمّده الله برحمته:

٥ ـ صِفَـاتُ اللهِ لَيْسَـتْ عَيْنَ ذَاتٍ ... وَلاَ غَـيْرًا سِـوَاهُ ذَا انْفِصَـالِ

اختلفوا في أنَّ صفاتَ اللهِ تعالى هل هيَ عينُ الذَّاتِ أو غيرها، ذهبت الفلاسفةُ إلى أنّها عينُ الذَّاتِ، ويقربُ من قولهم قولُ المعتزلةِ: إنَّ اللهَ تعالى عالِمٌ بلا علمٍ، بل بالذَّاتِ؛ لأنَّ معناهُ عالمٌ لا من جهةِ قيامِ العلمِ بِهِ الذي هوَ الصِّفة، بل من جهةِ ذاتهِ، ومعلومٌ أنَّ العالِمَ من لهُ العلمُ فيكونُ علمهُ ذاته.

---

(١) الأبيات تنسب للإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعيّ المطَّلِبيّ القرشيّ (١٥٠ ـ ٢٠٤هـ). ومنها:

تَعصـي الإلَـهَ وَأنـتَ تُظهِـرُ حُبَّـهُ ... هَـذا مَحـالٌ في القِيـاسِ بَديـعُ
لَـو كانَ حُبُّـكَ صادِقـاً لَأَطَعتَـهُ ... إِنَّ المُحِـبَّ لِمَـن يُحِـبُّ مُطيـعُ

واحتجّوا: بأنّها لو كانتْ زائدةً على الذَّاتِ فهيَ لا تخلو: إمَّا أنْ لا تكونَ صفةَ كمالٍ أو لا، فإنْ كان الأوَّلُ يلزمُ نفيها عنه، وإنْ كان الثَّاني كانَ الله تعالى ناقصًا بذاته كاملًا بغيره.

أجيب: بأنَّ النّقصانِ إنّما يلزمُ أنْ لو كانتْ صفة الكمالِ[1] ناشئة عن أمرٍ منفصل، أمَّا إذا كانتْ ناشئةً عن الذّات فهوَ ممنوع.

وذهبَ أهلُ السُّنةِ والجماعةِ رضوان اللهِ عليهم: إلى أنَّ صفاتهُ ليستْ عين[2] ذاته، لما أنَّ المعاني التي تفهم من هذهِ الصِّفاتِ لغة وعقلاً، إنْ لم تكنْ ثابتةً لذاتِ اللهِ تعالى كانَ نقصًا؛ لأنّها صفاتُ كمالٍ ونقائضها نقائص، وإنْ كانتْ ثابتةً كانتْ زائدةً بالضَّرورةِ؛ لأنَّ تلكَ المعاني يمتنعُ قيامها بذواتها، فثبتَ أنها ليستْ عين الذَّاتِ، وليستْ غيرها أيضًا؛ لما أنَّ الغيرين هما اللّذانِ يمكنُ انفكاكُ أحدهما عن الآخرِ إمَّا بمكانٍ أو زمانٍ أو وجودٍ وعدم، وذاتهُ تعالى مع صفاتِهِ ليستْ كذلكَ، إذ ذاتهُ بدونِ صفاتِهِ وعلى العكسِ ممتنعٌ، فلا تكونُ غيره.

وفي قوله: (ذا انفصالٍ) إشارةٌ إلى هذا التَّفسيرِ، أي ليستْ غيرًا يمكنُ انفصالها عنهُ، أمَّا بحسبِ المفهومِ فإنّها غيرهُ، لأنَّ ما يُفهمُ من الذَّاتِ لا يُفْهمُ من الصِّفاتِ، وأحدهما غيرُ الآخرِ.

قالَ رحمه الله:

٦ ـ صِفَـاتُ الذَّاتِ وَالْأَفْعَـالِ طُـرًّا   قَدِيمَـــاتٌ مَصُونَـــاتُ الــزَّوَالِ

قوله: (طرًّا) أي: جميعًا، حالٌ من الضَّميرِ المستكنِ في (قديماتٍ).

---

(١) أ: الكامل.

(٢) أ: غير.

(مصوناتِ الزَّوالِ) أي: محفوظاتٍ عن الفناءِ، أو أنْ تنفكَّ عن الذَّاتِ، قالَ أصحابنا رحمهم الله: صفاتُ اللهِ تعالى كلُّها أزليَّةٌ قديمةٌ قائمةٌ بذاتِ اللهِ تعالى سواءً كانتْ تلكَ الصِّفاتِ صفاتُ الفعلِ أو صفاتِ الذَّاتِ.

وقالَ الأشعريّ: صفاتُ الذَّاتِ قديمةٌ قائمةٌ بذاتهِ، وفسَّروها بأنَّها ما يلزمُ من نفيهِ نقيصةٌ كالعلمِ والقدرةِ وغيرَ ذلكَ، وصفاتُ الفعلِ حادثةٌ غيرَ قائمةٍ بذاتهِ تعالى، وفسَّروها بأنَّها ما لا يلزمُ بنفيهِ نقيصةٌ كالتَّكوينِ والتَّصويرِ والإحياءِ والإماتةِ وغيرَ ذلكَ.

لنا: إنَّها لو كانتْ حادثةً لكانَ التَّعرِّي عنه ثابتًا في الأزلِ، ثمَّ اتّصفَ بهِ فتغيَّرَ عمَّا عليهِ وهوَ من أماراتِ الحدثِ.

قالَ أسكنه الله جنَّاته:

٧ ـ نُسَمِّي اللهَ شَيْئًا لاَ كَالاَشْيا وَذَاتًا عَنْ جِهَاتِ السِّتِّ خالِي

الشَّيء: اسمٌ للموجود الثّابتِ، والذَّات: كلُّ ما يمكنُ أنْ يتصوَّرُ بالاستقلالِ، بخلافِ الصِّفةِ فإنّها كلُّ ما لا يمكنُ تصوَّرهُ إلَّا تابعًا.

والجهاتُ السِّتُّ هيَ: الفوقُ والتَّحتُ واليَمينُ والشِّمالُ والخَلفُ والقُدّام.

قوله: (خالٍ) خبرٌ مبتدأ محذوف، أي هوَ خالٍ، والجملةُ صفةٌ لقوله: (ذاتًا) ولا يظنُّ أنَّ قوله: (خالٍ) مبتدأ.

وقوله: (عن جهاتِ السّتِّ) خبرهُ؛ لأنهُ متعلِّقٌ بقوله: (خالٍ) ومتعلِّقُ الشَّيءِ لا يجوز وقوعه خبرًا عن ذلك الشّيء.

وفي هذا البيتِ إشارةٌ إلى دعوتين: أحدهما: إنَّ إطلاقِ كلِّ اسمٍ على اللهِ

تعالى ليسَ بجائزٍ، بل ننتهي في إطلاقِ الاسمِ إلى ما أنهانا إليهِ الشَّرعُ، فإذا أُطْلِقَ الاسمُ المشتركُ يجبُ نفيُ المماثلة، كما نسمِّي اللهَ تعالى: شيئًا لا كالأشياءِ، لأنَّا نثبتُ معنى الشّيئيةِ أوّلًا، ثمَّ ننفي المماثلةِ بينهُ وبينَ الأشياءِ، على أنّهُ وردَ بهِ الشَّرعُ كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَـٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌ﴾ [الأنعام: ١٩].

فلا يقال: إنَّه جسمَ لا كالأجسامِ، كما ذهبتُ إليهِ الكرامية؛ لأنّهُ إذا لم يكن الشَّرعُ بلفظة الجسمِ وارداً، وكانَ معناهُ الثَّابتُ لغةً مُستحيلًا على اللهِ تعالى، كانَ إطلاقهُ ممتنعًا، وكذا الكلامُ في إطلاقِ الذَّاتِ عليهِ.

وثانيهما: إنّهُ مُنزَّهٌ عن الجهةِ، وأشارَ إلى هذا بقوله: (عن جهاتِ السِّتِ خالي)، يعني: نسمِّي ذاتًا لا كالذَّواتِ؛ لأنها لا تخلو عن الجهاتِ بخلافِ ذاتِ اللهِ تعالى، خلافًا للكراميةِ.

لنا: إنّهُ ليسَ بمتحيّزٍ ولا حالٍّ في المتحيّزِ، وما كانَ كذلكَ لم يكنْ في جهةٍ أصلًا، وهذا معلومٌ بالضَّرورةِ، وأمَّا أنّهُ ليسَ بمتحيِّزٍ فيذكرُ في موضعهِ إنْ شاءَ الله تعالى.

قالَ نوّر الله مضجعه:

٨ ـ وَلَيْسَ الْاسْمُ غَيْرًا لِلْمُسَمَّى   لَدَى أَهْلِ الْبَصِيرَةِ خَيْرَ آلِ

البَصيرةِ: نورُ القلبِ تُدركُ بهِ الأشياءَ، كما أنَّ البصرَ هوَ نورُ العينِ تُبْصِرُ بهِ الأشياءَ، أصل (الآل): الأهْل، والمرادُ هنا بأهلِ البصيرةِ: أهلُ السُّنةِ والجماعةِ.

اعلمْ أنَّ الاسمَ المركَّبَ من الحروفِ ليسَ عين المسمَّى بالإجماعِ، لأنّه حادث بخلاف المسمّى فلا يكون عيْنه، والخلافُ فيما يفهم من الاسمِ هل هوَ عينُ المسمَّى أو لا.

ذهبَ أهلُ السُّنةِ والجماعةِ رضوانُ اللهِ عليهم أجمعين إلى أنّهُ عينه، والعبارة التي يعبّر بها عن المسمّى تسميات.

قال صاحب «الصّحائف»: (الحقُّ أنّ هذا النّزاع لفظي؛ لأنهم إن أرادوا بالاسم اللّفظ الدّال على شيءٍ مجرّد عن أحد الأزمنة كما هو المشهور، فلا شكّ أنه غير المسمَّى، وإن أرادوا به غير ذلك ممّا يصحّ أن يكون عين المسمّى، فلا نزاع فيه)[1].

[ويؤيِّدهُ ما ذكرهُ بعضُ الفضلاءِ حيثُ قالَ: (قالَ أصحابُ الحديثِ والمتأخّرونَ من أصحابنا: الاسمُ والصِّفةُ واحدٌ، ثمَّ الصِّفةُ عندهم تنقسمُ على ثلاثةِ أقسام: صفةُ هي عينِ الموصوفِ كصفة الوجودِ للموجودِ، وصفةٌ لا هوَ ولا غيره كصفه اللهِ تعالى، وصفةٌ هي غير الذَّاتِ كصفاتنا.

وكذلكَ الاسمُ ينقسمُ إلى ثلاثةِ أقسام: اسمٌ هوَ المسمَّى كقولنا: موجود، والله، واسمٌ للصفةِ كالعالمِ والقادرِ، واسمٌ للتَّسميةِ وهي ذكر الاسم ولفظ المسمَّى، وهو غيرُ المسمَّى بلا خلاف بينَ الأئمةِ.

ثمَّ حُدَّ الاسمُ عندَ أصحابنا المتقدِّمينَ: بما يدلُّ عليهِ التَّسمية عليه الاسمُ والموجودُ والشَّيءُ والذَّاتُ والمسمَّى كلُّهُ واحد)[2]. تمَّ كلامه][3].

وإذا تقرَّرَ هذا فنقول: اسمٌ كلِّ شيءٍ إمَّا أنْ يدلَّ على ماهيّتِهِ، أو على جزءِ ماهيّتِهِ، أو على الأمرِ الخارجي غير ماهيّتِهِ، أو على المركَّبِ منهما، والثَّاني

---

(١) الصحائف لشمس الدين السّمرقندي (ص٣٩٦).

(٢) ينظر: (هداية من الاعتقاد، لكثرة نفعه بين العباد) لمحمد بن أبي بكر الرازي.

(٣) ما بين معكوفتين ساقط من: ب، ج، د.

والرَّابعُ لا يجوزُ في حقِّ اللهِ تعالى، وأمَّا الأوَّلُ فقالَ الإمامُ فخرُ الدين الرَّازي[1]: (هل يجوزُ أن يكونَ لماهيّةِ اللهِ تعالى اسمٌ أم لا؟ فإنْ قلنا: ماهيّته تعالى معلومةٌ للبشرِ جاز وإلا فلا)[2].

قالَ كساهُ الله جلابيب رضوانه:

٩ - وَمَا إِنْ جَوْهَرٌ رَبِّي وَجِسْمٌ وَلاَ كُلٌّ وَبَعْضٌ ذُو اشْتِمالِ

(إنَّ) في قوله: (ما إنَّ) زائدة، فإنّها إذا زيدتْ بطلَ عملها كما في قوله[3]:

فما إنْ طِبُّنا جُبُنٌ ولكِنْ مَنايانا ودَوْلةُ آخرينا

و (ربّي) مبتدأٌ خبره وهوَ: (جوهرٌ) مقدَّمٌ عليهِ، المرادُ بالجوهرِ: الجزءِ الذي لا يتجزّأ، وهوَ متحيِّزٌ لا ينقسمُ لا بالفكّ[4] ولا بالقطعِ ولا بالوَهمِ والفرَضِ،

---

(١) هو: محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرّازي، الإمام المفسِّر المتكلِّم. من تصانيفه: (مفاتيح الغيب) في تفسير القرآن الكريم، و(لوامع البينات) و(معالم أصول الدين) و(المحصِّل) و(المسائل الخمسون) و(أساس التقديس)، و(شرح الإشارات والتنبيهات) وغيرها، ولد (سنة ٥٤٤هـ)، وتوفي (سنة٦٠٦هـ). ينظر: الأعلام (٦/ ٣١٣)، ووفيات الأعيان (١/ ٤٨٦)، وطبقات الشافعية (٤/ ٩٠).

(٢) ينظر: المحصل لفخر الدين الرازي، القسم الرابع/ الكلام على الأسماء (ص٤٨٨).

(٣) البيت من الوافر من مقطوعة اختلف المأرخون في قائلها، وبعضهم لم ينسبها لأحد، وهي:

فإن نَهزمْ فهزّامون قُدُمًا وإنْ نُهزم فغير مهزّمينا
وما إن طبّنا جبنٌ ولكن منايانا ودولة آخرينا
فقُل للشامتينَ بنا أفيقوا سيلقى الشامتونَ كما لقينا
إذا ما الموتُ رفّع عن أناسٍ بكلكلهِ أناخَ بآخرينا

(٤) أ: الفكر.

والجسمِ هو جوهرٌ ذو أبعادٍ ثلاثةٍ طولٌ وعمقٌ وعرْضٌ.

إذا عرفتَ هذا فاعلمْ أنَّ البيتَ مشتملٌ على ثلاثةِ دعاوى: أحدها: إنّهُ ليسَ بجوهرٍ، لأنّهُ أصلٌ للمركَّباتِ والله سبحانهُ وتعالى مُنزَّهٌ عن أنْ يكونَ أصلًا لها، ولأنّهُ متحيِّزٌ والصّانعُ ليسَ بمتحيِّزٍ، ينتجُ: إنّهُ ليسَ بالصَّانعِ.

وثانيها: إنّهُ ليسَ بجسمٍ؛ لأنَّ الجسمَ مركّبٌ، وكلُّ مركّبٍ مُفتقرٌ إلى أجزائهِ، والمفتقرُ إلى الغيرِ ممكنٌ، والله سبحانهُ وتعالى لا يحومُ حولهُ الإمكان، فلا يكون جسمًا.

وثالثها: إنّهُ ليسَ بمشتملٍ للمكانِ والزّمانِ، لأنّهُ حينئذٍ يكونُ محدودًا، وهوَ من أماراتِ الحدثِ.

قولـه: (وَلاَ كُلٌّ وَبَعْضٌ) مستدركٌ، لأنَّ ذكرَ الجوهرِ والجسمِ يغني عن ذكرهما.

قالَ طيَّب الله ثراه:

١٠ـ وَفِي الْأَذْهَانِ حَقٌّ كَوْنُ جُزْءٍ ۝ بِلاَ وَصْفِ التَّجَزِّي يَا ابْنَ خالِي

اختلفوا في وجودِ الجزءِ الذي لا يتجزّأ، ذهبت الفلاسفةُ إلى امتناعهِ، والمتكلّمونَ إلى إثباتهِ وعبَّروا عنهُ بالنّقطةِ، وقالوا: إنّها شيءٌ ذو وضعٍ غيرَ منقسمٍ، فإنْ كانتْ مستقلّةً بذاتها فهي الجزء، وإلَّا كانَ محلُّها غيرَ منقسمٍ، وإلَّا لزمَ انقسامُ الحالِ بانقسامهِ فيلزمُ الجزء.

قالَ غفر الله له:

١١ـ وَمَا الْقُرْآنُ مَخْلُوقاً تَعَالَى ۝ كَلاَمُ الرَّبِّ عَنْ جِنْسِ المَقَالِ

القرآن: يُطْلقُ ويُرادُ بِهِ المقروء، ويرادُ بِهِ القراءة، ويرادُ بِهِ المصحفُ، والمرادُ هنا الأوَّلُ بدليلِ قوله: (كلامُ الرَّبِ... إلخ).

المقال: مصدرٌ ميميٌ يرادُ بِهِ هنا المقول، أي عن جنسِ ما يقوله النَّاسُ وهوَ الحروف والأصواتُ.

اتَّفقَ المسلمونَ على إطلاقِ لفظِ المتكلِّمِ على اللهِ تعالى، ولكنّهم اختلفوا في معناه، زعمت المعتزلةُ: أنَّ معناهُ كونهُ تعالى موجِداً لأصواتٍ دالّة على معانٍ مخصوصةٍ.

وذهبَ أهلُ السُّنةِ والجماعةِ رضوانُ اللهِ عليهم أجمعين: إلى أنّهُ متكلِّمٌ بكلامٍ نفسي، واتَّفقوا على أنّهُ ليسَ بمتكلِّمٍ بهذهِ الحروفِ والأصواتِ.

لنا: إنّهُ حيٌّ والحيُّ يصحُّ اتّصافهُ بالكلامِ، فلو لمْ يكنْ الله تعالى موصوفًا بالكلامِ لكانَ موصوفًا بضدِّهِ[1] وهوَ نقصٌ على اللهِ تعالى وذلكَ محالٌ.

على أنَّ اللهَ تعالى صرَّحَ بكونهِ متكلِّمًا بقوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، ولا شكَّ أنَّ إيجادَ الأصواتِ غيرَ المتكلِّمِ.

فإنْ قيلَ: اسمُ الكلامِ موضوعٌ في اللّغةِ لهذهِ الألفاظِ، وأنتم لا تقولونَ بكونهِ تعالى موصوفًا بالكلامِ بهذا المعنى، فقد صرفتم اللّفظَ عن ظاهرهِ، وإذا كانَ كذلكَ لم يكنْ صرفهُ إلى المعنى الذي ذكرتم أولى من صرفهِ إلى معنىً آخرَ.

قلنا: لا نسلّم أنَّ الكلامَ في اللغةِ موضوعٌ لهذهِ الحروفِ بدليلِ قولِ الشَّاعرِ[2]:

---

(١) أ، د: بالخرس.

(٢) البيت: لغياث بن غوث بن الصَّلت، الأخطل التَّغلبي، من شعراء الدولة الأموية، له ديوان شعر، عاش بين (١٩-٩٢هـ). ينظر: الأعلام (٥/ ١٢٣). البداية والنهاية (٩/ ٢٩٠).

إنَّ الـكَلَامَ لفِـي الْفُـؤَادِ وإنَّمَـا جُعِـلَ اللِّسَـانُ عَلـى الفُـؤادِ دَلِيْـلاً

قالَ رحمه الله:

١٢ـ وَرَبُّ الْعَرْشِ فَوْقَ الْعَرْشِ لكِنْ بِـلاَ وَصْـفِ التَّمَكُّـنِ وَاتِّصَـالِ

كأنّهُ جوابٌ عن متمسّكُ المُجَسِّمةِ، تقريره: إنهم ذهبوا إلى أنَّ اللهَ تعالى متمكّنٌ فوقَ العرشِ، وتمسّكوا بقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، فإنّهُ صريحٌ في أنّهُ مُستقرٌّ متمكّنٌ على العرشِ، وجوابهم ما أشارَ إليهِ بقوله: (بِلاَ وَصْفِ التَّمَكُّنِ وَاتِّصَالِ).

تقريره: إنّهُ تعالى لا يوصفُ بكونهِ متمكّنًا فوقَ العرشِ ومتّصلًا بهِ، لما أنَّ العرشَ محدودٌ مُتناهٍ متبعّض متجزّي، فلو كانَ اللهُ تعالى متمكّنًا في العرشِ فلا يخلو: إمَّا أنْ يكونَ أكبرَ من ساحتهِ وهوَ باطل؛ لأنّهُ يوجبُ التَّبعُّضَ والتّجزّي، وهوَ منافٍ للتّوحيدِ.

وإمَّا أنْ يكونَ مقدارهُ بمقدارِ العرشِ وهوَ باطل أيضًا لما مرَّ آنفًا، وكذا لو كانَ أصغرَ منهُ فلا يوصفُ بكونهِ متمكّنًا.

وأيضًا: إنَّ العرشَ ليسَ بقديمٍ، فيكونُ الصَّانعُ غيرَ متمكّنٍ في الأزلِ ولا متّصلٌ بهِ، فلو تمكّنَ واتّصلَ بهِ بعدَ خلقهِ إيّاهُ لتغيّرَ عمَّا كانَ عليهِ، وقبولُ التَّغيُّرِ من أماراتِ الحدثِ وهيَ على اللهِ محال.

وأمَّا الجوابُ عن الآيةِ فنقول: إنَّ الاستواءَ يُذكر ويرادُ بهِ الاستيلاءُ، والتَّمامُ، والاستقرارُ، فلا يكونُ حُجَّةً مع الاحتمالِ، على أنَّ التَّرجُّحَ للاستيلاءِ؛ لأنَّ المقامَ مقام المدحِ، فلو حُمل على غيرهِ لانتفى المدح.

قالَ أفاضَ الله عليهِ:

١٣ ـ وَمَا التَّشْبِيهُ لِلرَّحْمنِ وَجْهًا   فَصُنْ عَنْ ذَاكَ أَصْنَافَ الْأَهَالِي

الأصناف: جمعُ الصّنفِ وهوَ بمعنى النَّوعِ لغةً، وفي الاصطلاحِ: هوَ النَّوعُ المقيَّدُ بصفة، كالزِّنجي والرُّومي، والمرادُ هنا الثَّاني، يعني حقيقةُ ذاتهِ تعالى ليستْ مشابهةً لشيءٍ من العالمِ، فلا وجهَ للتَّشبيهِ.

فحينئذٍ صُن عن التَّشبيهِ صنف أهلِ السُّنةِ والجماعةِ بالدَّلائلِ العقليَّةِ والنَّقليةِ، أمَّا العقلي: فهوَ إنها لو تماثلتْ غيرها لكانَ تميّزها عنهُ بمميّز، فالموجبُ لذلكَ المميِّزِ الذي بهِ تمتازُ حقيقتهُ عن غيرها إنْ كانَ ذاتهُ تعالى لزمَ التَّرجيحُ بلا مرجِّحٍ، لكونِ حقيقته تعالى مماثلةٌ لسائرِ الحقائقِ، وإيجابها ما يختصُّ بها دونَ غيرها، وإنْ كانَ غيرَ ذاتهِ، فإمَّا أنْ يكونَ أمرًا ملاقيًا لذاتهِ تعالى أي صفةٌ له، عادَ الكلامُ إلى ذلكَ الموجبِ الملاقي بأنَّ الموجبَ لهُ إنْ كانَ ذاتهُ تعالى لزمَ التَّرجيحُ بلا مرجِّحٍ، وإنْ كانَ غيرَه فينقلُ الكلامِ إليهِ مرّةً أخرى، ولزمَ التَّسلسلُ، وإنْ كانَ الموجبُ أمرًا مباينًا عن ذاتهِ كانَ الواجبُ محتاجًا في هويّتهِ وامتيازهِ إلى سببٍ منفصلٍ وهوَ محالٌ.

وأمَّا النَّقلُ: فقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، فإنّهُ تعالى بالغَ في نفي المماثلةِ حيثُ أوقعَ النَّكرةَ في سياقِ النَّفي، وأدخلَ حرفَ التَّشبيهِ على المثلِ، وتكلّمنا في «شرحِ العمدةِ»، فيطلب منه تحقيقه.

قالَ أطابَ الله مضجعهُ:

١٤ ـ وَلاَ يَمْضِي عَلَى الدَّيَّانِ وَقْتٌ   وَأَحْوَالٌ وَأَزْمَانٌ بِحَالِ

الدَّيّان: المُجازي، الوقتُ والزَّمان: مقدارُ الحركةِ، والحال: صفةٌ غيرُ

راسخةٍ، يعني: إنَّ اللهَ تعالى منزَّهٌ عن الزَّمانِ، كما أنَّهُ منزهٌ عن المكانِ، وكذا مُنزَّهٌ عن ورودِ صفةٍ غيرِ راسخةٍ عليهِ لاستحالةِ كونهِ تعالى مَورِداً للحوادثِ المتعاقبةِ ومُحاطًا بها.

ولأنَّ الزَّمانَ والحالَ ليسا بقديمين، فلمْ يكونا يمضيانِ عليهِ في الأزلِ، فلو كانَ مَورِدًا لهما بعد خلقهما لتغيَّرَ عمَّا كانَ عليهِ، وقبولِ التَّغيَّرَ من أماراتِ الحدثِ.

قولـه: (وَقْتٌ) يغني عن ذكرِ الأزمانِ، وكذا قولـه: (بحالِ) مستدركٌ، بـل مفسدٌ للمعنى، إذ لـو قلنا: إنهُ لا يمضـي عليـهِ حالٌ في حالٍ، توهّـم أنَّ لـهُ حـالًا، فيثبـتَ الحالُ في حالةِ النّفي وهـوَ تناقضٌ، اللّهـم إلَّا أنْ يقالَ: في حـالٍ مـن أحوالِ المخلوقاتِ، وفيهِ ما فيهِ يعرفُ بالتَّأملِ.

قالَ رحمه الله:

١٥ ـ وَمُسْـتَغْنٍ إِلـهي عَـنْ نِسَـاءٍ وَأَوْلَادٍ إِنَـــاثٍ أَوْ رِجَـــالِ

قوله: (إناثٍ)، مجرورٌ بأنّهُ بدلٌ من الأولادِ، و(أو) في قوله: (أو رِجالِ) بمعنى الواو، وهذا إشارةٌ إلى تنزيههِ عمَّا وصفهُ المشركونَ، فإنَّ بعضهم يقولونَ: إنَّ الملائكةَ بناتُ اللهِ، كما قالَ الله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَـٰتِ سُبْحَـٰنَهُۥ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ﴾ [النّحل: ٥٧]، فردَّ قولهم بقوله تعالى: ﴿سُبْحَـٰنَهُۥ﴾، وكذا قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَـٰدُ ٱلرَّحْمَـٰنِ إِنَـٰثًا﴾ [الزّخرف: ١٩]، فإنّ قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَـٰدُ ٱلرَّحْمَـٰنِ﴾ إشارةٌ إلى أنّهم هَذَوا فادَّعوا على اللهِ ما لا يليقُ بهِ، لأنّهُ تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٣-٤]، ولأنَّ الولدَ يقومُ مقامَ الأبِ، فلو كانَ لهُ الولدُ كما زعمَ أعداءُ اللهِ يلزمُ التَّعددَ،

وهوَ باطل بالدَّلائلِ الَّتي ذُكرتْ في المطولَّاتِ.

وبعضهم يقول: عيسى بنُ اللهِ كما أخبرَ الله تعالى بقوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ [التّوبة: ٣٠]، وبعضهم يقول: عزيرٌ بنُ اللهِ، وبعضهم يقول: مريمُ زوجةُ اللهِ ـ تعالى الله عمَّا يقولُ الظَّالمونَ علوًّا كبيرًا ـ، لأنّهُ غنيٌّ عن النِّساءِ والولد.

قالَ نوَّرَ الله مضجعه:

١٦ ـ كَـذَا عَـنْ كُلِّ ذِي عَوْنٍ وَنَصْرٍ — تَفَــرَّدَ ذُو الجَــلاَلِ وَذُو المَعَــالِي

يقال: تَفرَّدَ بالأمرِ إذا قامَ فيهِ من غيرِ مُشاركٍ، أي: أنَّ اللهَ تعالى كما هوَ مُستغنٍ عن النِّساءِ والأولادِ، مُستغنٍ عن المُعينِ والنَّاصرِ، وليسَ لهُ شريكٌ بل متفرِّدٌ بالخلق والبعثِ، لأنَّ قدرتهُ الشَّاملةَ فوقَ كلِّ قدرةٍ، وحذفُ متعلِّقِ التَّفرُّدِ يُشْعِرُ بأنَّهُ مُستغنٍ في كلِّ أمرٍ؛ لأنّهُ يعمَّ حينئذٍ.

قالَ نوَّرَ الله مضجعهُ:

١٧ ـ يُميـتُ الخَلْـقَ قَهْـرًا ثُـمَّ يُحْيِي — فَيَجْزِيهِــمْ عَلَى وَفْــقِ الخِصَــالِ

الجزاءُ: عامٌّ لكلِّ مكافأةٍ، فيستعملُ تارةً في معنى المعاقبةِ، وأخرى في معنى الإثابةِ. الخِصالِ: جمعُ خَصْلةٍ وهيَ تستعملُ في الأفعالِ الغريزيةِ، يقال: لفلانٍ خَصلةٌ حسنةٌ، إذا حسنَ الخلق.

وبعدَ هذا البيتِ بيانُ وتفصيلُ ما أجملهُ هنا، وفيهِ مقامانِ: أحدهما: الحشرُ، وثانيهما: الجزاءُ، أمَّا الأوَّلُ فبالعقلِ والنَّقلِ، أمَّا العقلُ: فلأنَّ المعادَ ممكنٌ في نفسهِ، والصَّادقُ أخبرَ عن وقوعهِ فوجبَ القولُ بهِ، وإنّما قلنا: إنّهُ ممكنٌ؛ لأنَّ

الإمكانَ إنّما يثبتُ بالنَّظرِ إلى القابلِ والفاعلِ وهما حاصلان، أمَّا بالنظرِ إلى الفاعلِ فلأنَّ قبولَ الجسمِ للأعراضَ القائمةَ بهِ أمرٌ ثبتَ لهُ لذاتهِ، وأمَّا بالذَّاتِ حصلَ أبداً.

وأمَّا بالنَّظرِ إلى الفاعلِ فلأنَّهُ عالمٌ بالجزئياتِ، فيكونُ عالمًا بأجزاءِ تلكَ العظامِ النَّخرةِ والجلودِ الممزَّقةِ والمتلاشيةِ في أقطارِ الآفاقِ، وقادرٌ على جميعِ المقدوراتِ، فيكونُ قادرًا على التّمييزِ بينَ الأجزاءِ وجمعها وإعادتها.

وأمَّا النَّقلُ فقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، وقوله تعالى: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [لقمان: ٢٨]، يعني: إنشاؤكم وحشركم بالنّسبةِ إلى قدرتهِ الشّاملةِ سواء.

ثمَّ القائلونَ بالمعادِ البدني قالوا: إنَّ ما يعادُ هوَ حقيقةُ الإنسانِ، وهيَ أجزاءٌ أصليّةٌ باقيةٌ من أوّلِ العمرِ إلى منتهاهُ.

وأمَّا المقامُ الثّاني فبقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧، ٨].

قالَ نوّر الله مثواه:

١٨ - لِأَهْلِ الْخَيْرِ جَنَّاتٌ وَنُعْمى ... وَلِلْكُفَّارِ أَدْرَاكُ النَّكالِ

في هذا البيتِ تفصيلُ ما أجملهُ البيت المقدَّمُ من قوله: (فَيَجْزِيهِمْ عَلَى وَفْقِ الْخِصَالِ).

الجنّاتُ: البَساتين، نُعمى: مصدَرُ كالبُشرى، أدْراك بفتحِ الهمزةِ: جمعُ دَرَكٍ وهوَ حفرٌ من حفرِ النّيرانِ.

النَّكالِ: العقوبةِ، والإضافةِ بمعنى اللّام، ويروى بكسرِ الهمزةِ فحينئذٍ يكونُ مصدرًا مضافًا إلى المفعولِ، يعني: أعطى الله تعالى لأهلَ الخيرَ عوضًا في الآخرةِ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُدْخِلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا ۖ وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ ﴾ [الحج: ٢٣]، وللكفَّارِ أيضـًا يُعطي عوضَ ما عملوا في الدُّنيا وهوَ ظاهر.

قالَ رحمه الله:

١٩ ـ وَلا يَفْنَى الجَحِيمُ وَلاَ الْجِنَانُ وَلاَ أَهْلُوهُمَا أَهْلُ انْتِقَالِ

الجِنانُ بالكسرِ: جمعُ الجنَّةِ، يعني: لا فناءَ لهما ولأهلهما خلافًا للجهميةِ، فإنهم قائلونَ بفنائهما وفناءِ أهلهما.

لنا: أنَّ الله نصَّ على خلودهما وخلودِ أهليهما حيثُ قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴿١٠٧﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا ﴾ [الكهف: ١٠٧، ١٠٨]، وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ ﴾ [البينة: ٦].

وكذا الحديثُ المشهور عن النَّبي ﷺ: (إذا دخلَ أهلُ الجنّةِ الجنّةَ وأهلُ النَّارِ النّارَ نادى منادٍ بينَ الجنّةِ والنَّارِ يا أهلَ الجنّةِ خلودٌ لا موت فيه، ويا أهلَ النَّارِ خلودٌ لا موت فيه)[1]. وإذا ثبتَ خلودُ أهليها ثبتَ خلودهما، إذ لا قائلَ بالفصلِ.

قالَ أنار الله مضجعه:

٢٠ ـ يَرَاهُ المُؤْمِنُونَ بِغَيْرِ كَيْفٍ وَإِدْرَاكٍ وَضَرْبٍ مِنْ مِثَالِ

قوله: (وَضَرْبٍ مِنْ مِثَالِ) أي: نوع من الصُّورةِ، يعني: يرونهُ من غيرِ

---

(١) أخرجه البخاري (٦٥٤٥)، وأحمد (٨٩١١).

نوعٍ من الصُّورةِ، ولا يظنُّ بأنَّ معناه: من غيرِ أن يضربوا له مثالًا عندَ الرّؤيةِ، لأنَّ (مِنْ مِثَالِ) صفةٍ للضَّربِ، ولا يصحُّ تعلُّقهُ بهِ، إذ المعنى لا يساعده.

اعلمْ أنَّ اللهَ تعالى يصحُّ أنْ يكونَ مرئيًّا لنا، خلافًا للفلاسفةِ والمعتزلةِ، والمشبّهةِ والكراميةِ - وإنْ جوَّزوا - لكنْ في المكانِ والجهةِ، وبتقديرِ كونهِ مُنزَّهًا عن الجهةِ ينكرونها، فالرّؤيةُ المنزَّهةُ عن الكيفيّةِ مما لا يقولُ بها أحدٌ إلَّا أهلَ السُّنَّةِ والجماعةِ رضوانُ اللهِ عليهم أجمعين.

ودليلهم: أنَّ الوجودَ في الشَّاهدِ علّةٌ لصحّةِ الرّؤيةِ فيجبُ أنْ يكونَ في الغائبِ كذلكَ وفيهِ بحثٌ، لأنَّ وجودهُ مخالفٌ لوجودنا فلا يلزمُ من كونِ وجودنا علّةً لصحّةِ الرّؤيةِ كون وجودهِ كذلكَ، وإنْ سلَّمنا أنّهُ غير مخالفٍ لكن لا نسلّم أنَّ صحّةَ الرّؤيةِ في الشَّاهدِ مفتقرةٌ إلى علَّة، فإنما تفتقرُ أنْ لو كانتْ ثبوتيّةً، أمّا إذا كانتْ عدميَّةً فلا، لأنَّ العدمَ لا يُعلّلُ، وإنْ سلَّمنا أنَّ صحّةَ رؤيتنا مُعلَّلةً، لكن لا نسلّم أنَّ العلّةَ هيَ الوجود.

والمعتمدُ في المقامُ الدَّلائلَ السَّمعيةِ أحدها: إنَّ اللهَ تعالى علَّقَ الرّؤيةَ باستقرارِ الجبلِ وهوَ ممكنٌ، والمعلَّقُ على الممكنِ ممكنٌ، فالرّؤيةُ ممكنةٌ، وفيهِ إشكالٌ ذكرناهُ مع جوابهِ في «شرحِ العمدةِ» فلْيُطْلَبْ.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، والنَّظرُ إمَّا أنْ يكونَ عبارةً عن الرّؤيةِ أو عن تقليبِ الحدقةِ نحوَ المرئيِّ الْتماسًا لرؤيتهِ، وإنْ كانَ الأوَّلُ صحّ الفرضِ، وإنْ كانَ الثَّاني تعذَّرَ حملهُ على ظاهرهِ، فلا بدَّ من حملهِ على الرّؤيةِ؛ لأنَّ النَّظرَ كالسَّببِ للرّؤيةِ والتَّعبيرُ بالسَّببِ عن المُسبّبِ من أقوى وجوهِ المجازِ.

فإنْ قيلَ: لمَ لا يجوزُ أن لا يكونَ حرفُ جرٍ، بل واحدًا لآلاءَ[1] فيكونُ معناهُ حينئذٍ: وجوهٌ يومئذٍ ناظرةٌ، نعمةَ ربها منتظرةٌ.

أجيب: بأنَّ الانتظارَ سببُ الغَمِّ، والآيةُ مسوقةٌ لبيانِ النِّعمِ.

وثالثها: قوله ﷺ: (سترونَ ربكم كما ترونَ القمرَ ليلةَ البدرِ)[2]، يعني: كما أنّكم لا تشكّونَ في رؤيةِ القمرِ ليلةَ البدرِ، وكذلكَ لا تشكّونَ في رؤيتهِ عيانًا يومَ القيامةِ.

قوله: (وإدراكٍ) إشارةٌ إلى الجوابِ عمَّا استدلَّ بهِ الخصمُ وهوَ قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فإنّهُ يدلُّ على نفي الرّؤيةِ.

وتقريرُ الجوابِ: إنَّ الآيةَ تدلُّ على نفي الإدْراكِ، ونحنُ قائلونَ بهِ، لأنَّ الإدْراكَ هوَ الوقوفُ على جوانبِ المرئي وحدودهِ، وما يستحيلُ عليهِ الحدودُ والجهاتُ يستحيلُ عليهِ الإدْراك، فلا يلزمُ من نفي الإدْراكِ نفيُ الرّؤيةِ.

قوله: (بِغَيْرِ كَيْفٍ) يغني عن قوله: (وَضَرْبٍ مِنْ مِثَالٍ) يُعْلَمُ بأدنى تأمّل.

قالَ أنار الله مثواه:

٢١ ـ فَيَنْسَوْنَ النَّعِيمَ إِذَا رَأَوْهُ   فَيَا خُسْرَانَ أَهْلِ الْإِعْتِزَالِ

يعني: إذا رأى المؤمنونَ اللهَ تعالى ينسونَ النِّعَمَ الّتي أعطاها الله تعالى إيّاهم، لأنَّ النَّظرَ إلى وجههِ الكريمِ نعمةٌ فوقَ كلِّ نعمةٍ.

---

(١) (الآلاء) النِّعم واحدها (ألى) بالفتح وقد يكسر ويكتب بالياء. مختار الصحاح (١/ ٢١).

(٢) ينظر: كشف الآثار للحارثي (٢٥٨). والبخاري (٦٥٧٣)، ومسلم (٢٩٦٨)، وأبو داود (٤٧٣٠)، والنسائي في (السنن الكبرى) (١١٤٨٨)، وأحمد (٧٧١٧).

قوله: (فَيَا خُسْرَانَ) المنادى فيهِ محذوفٌ، وخسران: مبتدأٌ ومصحّحهُ[1] كونهِ موصوفًا تقديرًا، أو كونه دعاء عليهِ كقولهم: يا بؤس لزيدٍ، أي: يا قومُ بؤسٌ لزيدٍ، فمعنى الكلام: إذا كانَ رؤيةُ اللهِ تعالى نعمةً فوقَ كلِّ نعمةٍ خبَطَ خبْطَ عشواءَ منْ نابذٍ للحقِّ الأبلج، وزاغ عن سواءِ المنهجِ، فيا معتقدَ الرّؤيةِ خسرانٌ عظيمٌ لأهلِ الاعتزالِ، لأنّهم حرَموا لأنفسهم ما أنعمَ الله تعالى بلطفهِ وكرمهِ، لضلالتهم بشبهتهم الواهيةِ، عصمنا الله عن قولٍ مدخول وفعلٍ غير مبرور، إنهُ وليُّ المعونةِ والتّوفيقِ.

قالَ طيّب الله ثراه:

٢٢ ـ وَمَا إِنْ فِعْلُ أَصْلَحَ ذُو افْتِرَاضٍ عَلَى الْهَـادِي الْمُقَـدَّسِ ذِي التَّعَـالِي

(إنْ) زائدة، ومن زعمَ أنَّ فيهِ ضميرُ الشّأنِ، فليسَ لهُ حظٌّ من العربيةِ.

المقدّسِ: المنزَّهِ عمَّا لا يليقُ بذاتهِ، وإنّما جعلَ الفعلَ صاحبَ فرضٍ مجازًا، أي ليسَ فعلٌ أصلحُ للعبادِ لهُ حظٌّ من فرضٍ، فقوله: (أصلحَ) صفةٍ للفعلِ.

قالَ أهلَ السُّنةِ والجماعةِ رضوانُ اللهِ عليهم أجمعينَ: إنَّ الفعلَ الأصلحَ في الدُّنيا لا يجبُ على الله تعالى، لأنَّ الوجوبَ منافٍ للألوهيةِ، لأنّهُ لو وجبَ عليهِ لوجبَ بحكمِ حاكمٍ لامتناعِ ثبوتِ الحكمِ ـ أعني الوجوبَ ـ بدونِ حاكمٍ يوجبهُ ضرورةً، ولا حاكمَ عليهِ تعالى فلا يجب.

وقالت المعتزلة: ما هوَ الأصلحُ للعبدِ يجب على اللهِ أنْ يفعلَ بالعبدِ، وهوَ فاسدٌ لما مرَّ آنفًا.

---

(١) أ: تصحيحه.

قالَ طيب الله مضجعه:

٢٣ ـ وَفَـرْضٌ لاَزِمٌ تَصْدِيـقُ رُسْـلٍ وَأَمْــلاَكٍ كِــرَامٍ بِالتَّــوَالِي[١]

وَأَمْلاَكٍ: جمعُ ملكٍ، كجملٍ وأجمالٍ، كرامٍ: جمعُ كريمٍ، التَّوالي: التَّتابعُ.

قالَ أهلُ السُّنةِ والجماعةِ: يجبُ تصديقُ رسلٍ لكلِّ أحدٍ في زمانٍ يجوزُ ورودهُ فيهِ بعدَ إظهارِ المعجزةِ، أمَّا قبلهُ فلا، خلافًا للخوارجِ وطائفةٌ من الباطنيةِ فإنهم قالوا: يجبُ قبولُ قولِ المدَّعي للرِّسالةِ بدونِ إقامةِ الدَّليلِ وهوَ باطل.

وإنما قلنا: إنَّ تصديقهم واجبٌ، لأنَّ اللهَ تعالى أرسلهم لتبليغِ أمرهِ ونهيهِ ووعدهِ ووعيدهِ، ومن كذَّبَ بهِ فقد كذَّبَ اللهَ تعالى، ومن كذَّبهُ فمأواهُ النَّار.

قوله: (لازمٌ) إشارةٌ إلى أنّهُ فرضُ عينٍ لا فرضُ كفايةٍ، والمرادُ برسلٍ: جميعُ الرُّسلِ من غيرِ التَّعرّضِ لعددهم.

قوله: (وَأَمْلاَكٍ كِرَامٍ) أي تصديقُ الملائكةِ الحفظةِ واجبٌ لكلِّ أحدٍ لقوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ لَحَـٰفِظِينَ ۝١٠ كِرَامًا كَـٰتِبِينَ ۝١١ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [الانفطار: ١٠ ـ ١٢].

قوله: (بالتَّوالي) أي جاؤوا بالتَّتابعِ والتَّوالي، وحفظوا وكتبوا في كلِّ يومٍ ما عملَ العبد، ولا يجوزُ أنْ تتعلَّقَ الباءِ بالتّصديقِ؛ إذ هوَ على التَّوالي ليسَ بلازم، بل التَّصديقُ والإيمانُ بهِ مرّةً واحدةً كافٍ، اللّهمَّ إلَّا أنْ يُحملَ التَّصديقُ على الاعتقادِ بصدقهم، وهوَ الأولى فيجوز حينئذٍ.

قالَ طيَّبَ الله مرقده:

٢٤ ـ وَخَتْمُ الرُّسْلِ بِالصَّدْرِ المُعَلّى نَـبِيٌّ هَاشِـمِيٌّ ذُو جَمَـالِ

---

(١) وفي بعض النسخ: بالنّوالي.

(وختَمَ) مبتدأٌ خبرهُ (بالصّدرِ) والمرادُ بهِ محمدٌ بن عبدِ اللهِ بن عبدِ المطلبِ ﷺ بقرينةِ قولـه: (نَبِيٌّ هَاشِمِيٌّ).

نَبيٌّ: بدلٌ من الصَّدرِ، ولا يجوزُ أنْ يكونَ عطف بيانٍ لأنّهُ ليسَ أوضحَ منهُ، وإنْ كانَ موضحهُ مع صفتهِ، لأنَّ الاعتبارَ في الإيضاحِ بنفسِ عطفِ البيانِ.

والدَّليلُ على أنهُ خاتمُ الأنبياءِ عقليٌ ونقليٌ، أمَّا العقليُ فلأنَّ النُّبوةَ كملتْ وتمّتْ بهِ، لأنَّ ما جاءَ بهِ من الكتابِ والسُّننِ مشتملٌ على ما يحتاجُ إليهِ من أمرِ الدُّنيا والآخرةِ من الحكمةِ النَّظريةِ والعمليّةِ على أحسنِ الوجوهِ، ولا زيادةَ بعدَ التَّمام.

وأمَّا النَّقليُ فقوله تعالى: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وهذا نصٌّ صريحٌ في ختْمِ النُّبوةِ بهِ، وحجّةٌ قويّةٌ بعدَ ثبوتِ نبوّتهِ.

قالَ سقاه الله شآبيب رضوانه:

٢٥ - إِمَـامُ الْأَنْبيَـاءِ بِـلاَ اخْتِـلاَفٍ وَتَــاجُ الْأَصْفِيَـاءِ بِـلاَ اخْتِـلاَلِ

الأَصْفياءُ: جمعُ صفيٍّ، كالأنبياءِ جمعُ نبيّ، والمرادُ بهِ هنا ما كانَ مخصوصًا بالرّئاسةِ القدْسيّةِ منزّهًا عن الكدوراتِ النَّفسيةِ كالأولياءِ.

اعلـمْ أنَّ نبيّنا محمّدًا ﷺ مُقتدى الأنبياءِ وقدوةُ الأصْفياءِ، والدَّليلُ عليهِ العقلُ والنَّقلُ، أمَّا العقلُ فما ذكرتهُ في «شرحِ العمدةِ» لا يليقُ ذكرهُ في هذا المختصرِ فليُطْلَبْ هنا.

وأمَّا النَّقليُ فقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران: ١١٠]، فلمَّا كانتْ أمّتهُ خيرَ الأممِ، كانَ هو خير الأنبياءِ.

قالَ رحمه الله:

٢٦ـ وَبَـاقٍ شَرْعُـهُ فِي كُلِّ وَقْـتٍ　　إِلَى يَـوْمِ الْقِيَامَـةِ وَارْتِحَـالِ

شَرْعهُ: مبتدأٌ خبرهُ: باقٍ، مقدَّمٌ عليهِ، أي طريقتهُ باقيةٌ إلى يوم القيامةِ، أو لا تقبلُ النَّسخَ لما بيَّنا أنَّهُ خاتمُ الرُّسلِ فلا يجيءُ بعدهُ رَسولُ، إلَّا أنَّ النَّبيَ إنّما يأتي لضبطِ أحوالِ النَّاسِ واستخراجِ الأحكامِ الملائمةِ لكلِّ زمانٍ، وإنّهُ ﷺ بيَّنَ ضوابطَ تُستخرجُ منها الأحكامُ، على أنَّ علماءَ أمّتهِ تكفي في بيانِ شريعته لأنّهم أعقلُ وأذكى من علماءِ سائرِ الأممِ، وكذا قالَ ﷺ: (علماءُ أمّتي كأنبياءِ بني إسرائيل)[1].

قالَ سقاهُ شآبيبَ غفرانه:

٢٧ـ وَحَـقٌّ أَمْـرُ مِعْـرَاجٍ وَصِـدْقٌ　　فَفِيـهِ نَـصُّ أَخْبَـارٍ عَـوَالِي

(أَمْرُ مِعْرَاجٍ) مبتدأٌ وخبرهُ: حقٌّ، مقدَّمٌ عليهِ، (وصدقٌ) أي: مطابقٌ للواقعِ عطفَ عليهِ، الحقُّ: الثَّابتُ من حقَّ إذا ثبتَ، ومن ثمَّ سُمِّيَ نقيضُ الباطلِ حقًّا لثبوتهِ وتقرُّرهِ.

النَّصّ: التَّصريحَ، يقال: نصَّ عليهِ، أي صرَّحَ عليهِ، عَوالِي: جمعُ عالية صفة (أخبارٍ)، الفاء في (ففيهِ) علّة للثُّبوتِ، والصِّدقِ، أي: إنّما ثبت وكانَ صدقًا لأنّهُ ثبتَ بأخبارٍ عاليةٍ من أن يُطعنَ فيها، لأنّهُ ثبت بالقرآنِ لقوله

---

(١) قال المناوي في فيض القدير (٤/ ٣٨٤): سُئل الحافظ العراقي عما اشتهر على الألسنة من حديث: (علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل). فقال: لا أصل له، ولا إسناد بهذا اللفظ، ويغني عنه: (العلماء ورثة الأنبياء). وهو حديث صحيح. وقال العجلوني في كشف الخفاء (٢/ ٨٣): قال السيوطي وابن حجر والدميري والزركشي: لا أصل له.

تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ [الإسراء: ١]، وفيهِ أبحاثٌ لا يليقُ هنا ذكرها.

الضّميرُ في (ففيهِ) عائدٌ إلى (الأمرِ) لا إلى (الحقِّ) لأنَّ الأخبار سببُ الحقِّ وعلّتهُ فلا يكونُ ظرفًا لها.

قالَ رحمه الله:

٢٨ - وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَفِي أَمَانٍ عَنِ الْعِصْيَانِ عَمْدًا وَانْعِزَالِ

اعلمْ أنَّ الأنبياءَ عليهم السَّلامُ همُ الآمنونَ عن الكفرِ بعدَ الوحي وقبلهُ باتِّفاقِ المسلمينَ خلافًا للفضيليّةِ من الخوارجِ[1]، فإنّهم جوَّزوا عليهم الكفرَ، لأنّهم جوَّزوا عليهم المعصيةَ، وهيَ عندهم كفرٌ، فيلزمُ تجويزهم عليهم الكفرَ، وهوَ باطل؛ إذ لو جازَ لكانَ الاقتداءُ بهِ جائزًا لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُونِي﴾ [آل عمران: ٣١]، وفسادُ الثّاني يدلُّ على فسادِ الأوّلِ.

ومن النّاسِ من لم يجوّز الكفرَ، لكن يجوِّزُ الكبائرَ عليهم، والصَّحيحُ: إنَّ الكبائرَ لا تجوزُ عليهم بعدهُ، إذ لو صدرت الكبيرةُ عنهم لكانوا أقلَّ درجةً من عصاةِ الأمّةِ، وذلكَ غيرَ جائزٍ.

بيانُ الملازمةِ: إنَّ درجاتِ الأنبياءِ في غايةِ الشَّرفِ، وكلُّ من كانَ كذلكَ

---

(١) هم اتباع الفضل بن عيسى بن أبان الرّقاشيّ، أبو عيسى: واعظ، من أهل البصرة، كان من أخطب الناس، متكلماً قاصاً مجيداً. وكان قدرياً ضعيف الحديث، سجّاعاً في قصصه. تنسب إليه فرقة (الفضلية)، كان يقول: لا يعذب الله أحداً من أهل التوحيد على ذنب. ينظر: الأعلام (٥/ ١٥١)، والبيان والتبين (١/ ٢٩٠). وتهذيب التهذيب (٨/ ٢٨٣)، البدء التاريخ (٥/ ١٤٥).

كانَ صدورُ الذَّنبِ عنهُ أفحشُ، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِۚ﴾ [الأحزاب: ٣٠]، والمُحْصَنُ يُرْجَمُ وغيرهُ يُحدّ.

وأمَّا أنّهُ لا يجوزُ أنْ يكونَ النَّبيُ أقلّ حالًا من الأمّةِ فبالإجماعِ، وأمَّا ما نقلوا منهم في قصصهم فبعضهُ افتراءٌ عليهم، وبعضهُ مؤوَّلٌ بتأويلٍ يليقُ بحالهم.

وأمَّا الصَّغائرُ فقد اختلفوا فيها، واتَّفقَ الأكثرونَ على أنّهُ لا يجوزُ منهم الإقدامُ على المعصيةِ الصَّغيرةِ، لكن يجوزُ صدروها عنهم على أحدِ وجوهٍ ثلاثةٍ: أحدها: السَّهو والنِّسيان، والثَّاني: تركُ الأولى، والثَّالث: اشتباهُ المنهي بالمباحِ.

وإذا ثبتَ أنّهم معصومونَ ثبتَ أنهم لا ينعزلونَ، لأنَّ موجبَ الانعزالِ وهوَ المعصيةُ منتفٍ، ألا يرى أنَّ ملِكًا لو جعلَ شخصًا حاكمًا في بلدٍ أمرهُ بالعدلِ وإجراءِ أحكامِ الشَّرعِ ورعايةِ الرّعايا وعمارةِ البلدِ، فإذا أتى بما أُمِرَ بهِ لا يستحقُّ الانعزال، فلو عزلهُ ذلكَ الملِكُ من غيرِ جريمةٍ يكونُ مطْعَنًا للنَّاسِ.

قالَ تغمّده الله برحمته:

٢٩ ـ وَمَـا كَانـتْ نَبِيًّـا قَـطُّ أُنْـثى   وَلاَ عَبْـدٌ وَشَـخْصٌ ذُو افْتِعَـالِ

هذا إشارةٌ إلى شرائطِ النُّبوّةِ، يعني: يجبُ أنْ يكونَ النَّبيُّ:

١ ـ ذَكرًا؛ لأنَّ النُّبوةَ تقتضي الاشتهارَ بالدّعوةِ وإظهارُ المعجزةِ، والأنوثةُ تنافيها لأنّها توجبُ السّترَ، لأنَّ النِّساءَ أُمِرْنَ بالقرارِ في البيوتِ.

٢ ـ وأنْ يكونَ حُرًّا؛ لأنَّ العبدَ لا يقدرُ على الاشتغالِ بالدّعوةِ، ولأنَّ النَّاسَ يستنكِفوا أنْ يقتدوا بهِ.

قوله: (وَشَخْصٌ ذُو افْتِعَالٍ)، أي ذو فعلٍ قبيحٍ كاتّصافِهِ بالسِّحرِ والكذبِ والخداعِ مستدركٌ؛ لأنهُ يُعْلَمُ مما تقدَّمَ من قوله: (لفي أَمَانٍ عَنْ الْعِصْيَانِ).

قالَ تغمّدهُ الله برحمتِهِ:

٣٠ ـ وَذُو الْقَرْنَـيْنِ لَـمْ يُعْـرَفْ نَبِيًّا ... كَـذَا لقْمَـانُ فَأَحْـذَرْ عَـنْ جِـدَالِ

قيلَ: اسمُ ذي القرنين: عبد اللهِ، وقيلَ: الإسكندر[١]، وإنّما سُمّيَ بذي القرنين لأنهُ سارَ إلى مغربِ الشّمسِ وإلى مطلعها، وقيلَ: لأنّهُ رأى في النّومِ كأنّهُ امتدَّ من السّماءِ إلى الأرضِ فأخذَ بقرني الشّمسِ، فقصَّ ذلكَ على قومِهِ فَسُمّيَ بذي القرنين، وقيلَ: لأنّهُ ملَكَ الرُّومَ وفارسَ، وقيلَ: لأنهُ انقرضَ في زمانهُ قرنانِ من النّاسِ وهوَ حيٌّ.

واختلفوا[٢] في نبوّتهِ رويَ عن عبدِ اللهِ بن عمرَ، والضّحاك بنُ مزاحم: إنهُ كانَ نبيًا، ورُويَ عن عليٍّ بن أبي طالبَ كرّمَ الله وجهه: إنهُ كانَ عبدًا صالحًا ولم يكنْ نبيًّا ولا مَلِكًا، وقالَ وهب: إنّهُ كانَ مِلِكًا ولم يُوحَ إليهِ.

واختلفوا في زمانهِ أيضًا فقيلَ: إنّهُ كانَ في زمنِ ثمودَ وكانَ عمرهُ ألفًا وستمائةِ سنةٍ، وقالَ وهب: هوَ كانَ في الفترةِ بينَ عيسى ومحمّدٍ عليهما السّلام.

---

(١) والظاهر أنّ الشيخ أبا علي بن سينا هو أول من قال بهذا في كتابه (الشفاء) عند بيان مناقب أرسطاطاليس. وتابعه الإمام فخر الدين الرازي، والذي ذهب إليه المحققون من المؤرخين إلى أنه كورش الأخميني أو قورش الكبير أول ملوك فارس (٥٦٠ - ٥٢٩ ق م). ينظر: تفسير (ترجمان القرآن) تأليف: مولانا أبو الكلام آزاد (١٣٠٥-١٣٧٥هـ/ ١٨٨٨-١٩٥٨م) عند تفسير قوله ﷻ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَن ذِى ٱلْقَرْنَيْنِ﴾ [الكهف: ٨٣].

(٢) ينظر: كتاب المنتظم في تاريخ الملوك والأمم لابن الجوزي (١/ ٢٨٧).

واختلفوا أيضًا في نبوّةِ لقمانَ، قالَ سعيدٌ بن المسيبِ، ومجاهد، وقَتادة: إنّهُ كانَ حكيمًا وليسَ بنبيّ، وحملوا الحكمةَ في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ﴾ [لقمان: ١٢]، على الفَهمِ والعقلِ، وقالَ الشّعبيُّ، وعكرمة، والسّدي: إنّهُ نبيٌّ، فعندهم المرادُ من الحكمةِ فيهِ: النُّبوّةُ، وقالَ المفسّرونَ والأصحُّ الأوّلُ.

واختلفوا في صناعتهِ، قالَ سعيدٌ بن المسيبِ: إنّهُ كانَ خيّاطًا، وقالَ ابنُ زيدٍ: إنّهُ كانَ راعيًا، وقالَ خالدُ الرّبعيّ: إنّهُ كانَ نجّارًا.

ولما كانَ نبوّتهما مختلفًا فيها من غيرِ ترجيحٍ توقّفَ وأمرَ بتركِ المجادلةِ؛ لأنَّ المجادلةَ في المشكوكِ غيرَ مفيد، على أنّها حرامٌ إذا لم يكنْ لإظهارِ الصّوابِ.

قالَ تغمّدَهُ الله برضوانهِ:

٣١ - وَعِيسى سَوْفَ يَأْتِي ثُمَّ يُتْوِي ... لِدَجَّالٍ شَقِيٍّ ذِي خَبَالِ

التّوَى: الهلاك، والإتْواءُ[١]: الإهلاكُ، والدّجال: هوَ ما أخبرَ الرّسولُ عن خروجهِ وإفسادهِ كثيرًا من النّاسِ، والْخَبَالُ: الفساد، وقوله: (لدَجّالٍ) يصلحُ أنْ يكونَ متعلّقًا بيأتي، على معنى أنّهُ يأتي لأهلاك الدّجّال، ويُتْوِي على تقديرِ أنْ يكونَ من الإتواءِ فحينئذ يكونُ من بابِ التّنازعِ كقوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ﴾ [النساء: ١٧٦]، وعلى تقديرِ أنْ يكونَ من التّوى يتعيّنُ تعلُّقهُ بيأتي، وضميرُ يُتْوِي عائدٌ إليهِ، لأنّهُ متقدّمٌ عليهِ رتبة، وفيهِ تعسُّفٌ لوقوعِ الأجنبي بينَ الفعلِ ومتعلّقه.

---

(١) تَوِيَ الشّيْء يتوى توى إذا تَلِف، مَقْصُور غير مَهْمُوز. جمهرة اللغة (١/ ٢٢٩). والعرب تقول: الشُّحّ مَتْوَاةٌ، تَقُولُ: إذا مَنَعْتَ الْمَالَ مِنْ حَقِّهِ أَذهبه الله فِي غَيْرِ حَقِّهِ. لسان العرب (١٤/ ١٠٦).

فالحاصلُ: إنَّ نزولَ عيسى عليهِ من السَّلامُ من السَّماءِ وخروجُ الدَّجالِ حقٌّ؛ لأنَّ الصَّادقَ أعني الرَّسولَ ﷺ أخبرَ عنهما.

قالَ تغمَّدَهُ الله برحمتهِ:

٣٢ ـ كَرَامَـاتُ الْـوَلِيِّ بِـدَارِ دُنْيَـا لَهَـا كَـوْنٌ فَهُـمْ أَهْـلُ النَّـوَالِ

(لَهَا كَوْنٌ) أي: تحقُّقٌ وثبوتُ، النّوال: العطاءُ، والضّميرُ في قوله: (فَهُمْ) عائدٌ إلى الوليّ، وهوَ مفرد، وإنّما أجازهُ لاعتبارِ الجنسيّةِ في الوليّ بقرينةِ إضافةِ الجمعِ إليهِ، فعَوده إليهِ باعتبارها جائزٌ كما في قوله (شعر)[1]:

وما حبُّ الدِّيارِ شغفنَ قلبي ولكن حبُّ من سكنَ الدِّيارِ

فإنَّ ضميرَ شغَفْنَ للحبِّ مع أنّهُ مفردٌ.

وقالَ أهلُ السُّنةِ والجماعةِ رضوانُ اللهِ عليهم أجمعينَ: كراماتُ الأولياءِ جائزةُ الوقوعِ، بل هيَ متحقِّقةٌ بدليلِ اشتهارِ الأخبارِ واستفاضةِ الحكايا عنهم؛ كقصةِ عُمَرَ رضي الله عنه[2]، وآصف وهوَ صاحبُ سيّدنا سليمان، وخالدٌ بن الوليدِ عندما شربَ السُّمَّ[3] وغيرهم.

والمعتزلةُ لمّا لم يروها في أنفسهم لضلالتهم وبدعتهم، ادَّعوا أنّها ليستْ بجائزةٍ، وهوَ فاسدٌ.

---

(١) البيت من الوافر، وينسب إلى قيس بن الملوح، الملقب بمجنون ليلى (٢٤هـ٦٨هـ).

(٢) ينظر: البداية والنهاية (٧/ ١٣٤) والإصابة لابن حجر (٢/ ٣) حسن.

(٣) ينظر: تاريخ الطبري (٤/ ١٨٠)، والبداية والنهاية (٦/ ٢٥١)، وسير أعلام النبلاء (١/ ٣٧٦).

قالَ رحمه الله:

٣٣ - وَلَـمْ يَفْضُـلْ وَلِيٌّ قَـطُّ دَهْـرًا نَبِيًّـــا أَوْ رَسُــولاً فِي انْتِحَــالِ

والمرادُ من (قَطُّ) ظرف، الدَّهرِ: الزَّمانِ، والفرقُ بينَ النَّبي والرَّسول: أنَّ النَّبيَ أعمُّ من الرَّسولِ؛ لأنَّ الرَّسولَ هو نبيٌّ يأتي بشرعٍ ابتداءً، وينسخُ بعضَ أحكام شريعةَ من قبلهِ، بخلافِ النَّبيِّ فإنّهُ عبارةٌ عن إنسانٍ بعثهُ الله تعالى إلى العبادِ لتبليغِ ما أُوحيَ إليهِ.

قوله: (في انْتِحَالِ) أي في الشَّرفِ، وإيقاعِ النَّكرةِ في سياقِ النَّفي لإفادةِ التَّعميمِ، يعني: كلُّ واحدٍ من الأولياءِ في زمنٍ من الأزمنةِ ليسَ بأعلى مرتبةً من النَّبيّ وأفضلُ قدرًا من الرَّسولِ؛ لأنهُ تابعٌ للرَّسولِ وليسَ التَّابعُ أعلى مرتبةً من المتبوعِ.

على أنَّ النَّبيَ ﷺ قالَ: (واللهِ ما طلعتْ شمسٌ ولا غربتْ على أحدْ بعدَ النَّبيينَ أفضلُ من أبي بكرٍ)[1]، فإنّهُ صرَّحَ في أنَّ النّبيينَ أفضلُ من أبي بكرٍ، وهوَ أفضلُ من غيرهم، فيكونُ أفضلُ من الوليّ، فإذا كانَ من هوَ دونَ النّبيّينَ أفضلُ من الوليّ فالنّبيّونَ أولى.

قالَ رحمه الله:

٣٤ - وَلِلصِّدِّيــقِ رُجْحَــانٌ جَـلِيٌّ عَلَى الْأَصْحَابِ مِنْ غَيْرِ احْتِمَالِ

وإنما سمَّى أبو بكرٍ الصِّديق؛ لأنَّ النَّبيَ ﷺ لما قصَّ قصَّة الإسراءَ على أبي جهلٍ، قالَ أبو جهلٍ: يا معشرَ بني كعبٍ بن لؤي هلمَّ فحدثهم فمن مصدّقٍ

---

(١) أخرجه أبو نعيم في «حلية الأولياء» (٣/ ٣٢٥) واللفظ له، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٣٠/ ٢٠٨).

وواضعٍ يديهِ على رأسهِ تعجبًا وإنكارًا، وارتدَّ ناسٌ ممن كانَ آمنَ بهِ، وسعى رجالٌ إلى أبي بكرٍ فقالَ: إنْ كانَ قالَ ذلكَ لقد صدقَ، قالوا: أتصدِّقهُ على ذلك؟ قال: إنّي لأصدّقهُ على أبعدِ من ذلكَ، فسُمّيَ الصِّديق[1].

قولـه: (جَلِيّ) أي: ظاهر، (عَلَى الْأَصْحَابِ) أي: أصحابُ النّبي ﷺ (مِنْ غَيْرِ احْتِمَالِ) أي من غيرِ أن يحتملَ أحدٍ منهم عليهِ، والمرادُ بالرّجحانِ هنا: علوّ القدرِ عندَ اللهِ.

قال رحمه الله:

٣٥ ـ وَلِلْفَارُوقِ رُجْحَانٌ وَفَضْلٌ عَلَى عُثْمَانَ ذِي النُّورَيْنِ عَالِي

إنما سُمِّيَ ولقِّبَ عمرُ ﷺ بالفاروقِ لفَرقةِ بينَ الحقِّ والباطلِ، قوله: (عالي) أي عالي القدرِ، وهوَ بدلٌ من عثمانَ، ولا يجوزُ أنْ يكونَ صفةً لأنّهُ نكرةٌ، والتَّطابقُ بينَ الصِّفةِ والموصوفِ شرط.

فإنْ قيلَ: لا يجوزُ جعلهُ بدلًا أيضًا لوجوبِ تخصّصهِ إذا كانَ المبدلُ منهُ نكرةً لئلّا ينحطّ المقصود عن غيرهِ.

أجيب: بأنَّ تقديرهُ عالي القدرِ ولا يلزمُ ما ذكره.

قالَ رحمه الله:

٣٦ ـ وَذَو النُّورَيْنِ حَقًّا كَانَ خَيْرًا مِـنَ الْكَرَّارِ فِي صَفِّ الْقِتَالِ

---

(١) ينظر: تفسير النسائي (٣٠٥)، والحاكم في مستدركه (٤٤٦٨)، ومصنف عبد الرزاق (٩٧١٩) والآجري في الشريعة (١٠١٦) والطبري في تهذيب الآثار (٢٧٥٨) و(٢٧٧٥) والبيهقي في دلائل النبوّة.

وإنّما سُمِّيَ ولقَّبَ عثمانُ بذي النَّورينِ لتزوّجهِ ببنتي رسولِ الله ﷺ، فالمرادُ بالنُّورينِ بنتاه.

والمرادُ بالكرّارِ عليُّ بن أبي طالبَ كرَّمَ الله وجهه، وسمِّيَ بهِ لكرّهِ ورجعهِ على الأعداءِ في الحربِ دونَ فرّة، وقوله: (حقًّا) مفعولٌ مطلقٌ.

ذهبَ أهلُ السُّنةِ والجماعةِ، وقدماءُ المعتزلةِ إلى أنَّ أفضلَ البشرِ بعدَ النَّبيِ ﷺ: أبو بكرٍ الصِّديقُ رضي الله عنه، لقوله ﷺ: (واللهِ ما طلعت الشمسُ... إلى آخره)[1]، ولما رويَ عن ابن عباسَ رضي الله عنه، (قالَ: كنَّا نقولُ ورسولُ اللهِ ﷺ حيّ: أفضلُ الأمّةِ أبو بكرٍ ثمَّ عمرَ ثمَّ عثمانَ ثمَّ بعدهُ عليٌّ)[2].

وروى عن محمدٍ بن الحنفيةِ[3] إنهُ قالَ: (قلتُ لأبي: أيُّ النَّاسِ خيرٌ بعدَ رسولِ اللهِ ﷺ؟ قالَ: أبو بكرٍ، قلتُ: ثمَّ مَن؟ قالَ: ثمَّ عمرَ، قالَ: ثمَّ خشيتُ أنْ أقولَ: ثمَّ من؟ فيقول: عثمانَ، فقلت: ثمَّ أنتَ يا أبتْ؟ فقالَ: ما أبوكَ إلَّا رجلٌ

---

(١) المعجم الكبير للطبراني (١٣١٣٢). وسنن أبي داود (٤٦٢٨).

(٢) الحديث: (كنا نقول ورسول الله ﷺ حيّ: أفضل هذه الأمّة بعد نبيّها أبو بكر وعمر وعثمان، ويسمع ذلك النّبي ﷺ فلا ينكره). المعجم الكبير للطبراني (١٣١٣٢). وسنن أبي داود (٤٦٢٨).

(٣) هو: أبو القاسم محمد بن علي بن أبي طالب الهاشمي القرشي، وأمه خولة بنت جعفر الحنفية، فينسب إليها تمييزاً عن أخويه الحسن والحسين، يكنى أبا القاسم، حيث أذن رسول الله لولد من علي بن أبي طالب أن يسمى باسمه ويكنى بكنيته. ولد في خلافة عمر بن الخطاب (سنة ٢١هـ)، وهو أحد الأبطال الأشداء، كان ورعـًا واسع العلم ثقة له عدة أحاديث في الصحيحين. (ت٨١هـ). ينظر: الأعلام (٦/ ٢٧٠)، وطبقات ابن سعد (٥/ ٦٦)، ووفيات الأعيان (١/ ٤٤٩).

من المسلمينَ)[1]. فثبتَ بهذهِ الأحاديث ترتيبهم في الفضيلةِ، وفيهِ اختلافٌ وكلامٌ كثيرٌ بينَ النَّاسِ، لا يليقُ التَّكلمَ بهِ في هذا المقامِ.

قال رحمه الله:

٣٧ ـ وَلِلْكَـرَّارِ فَضْـلٌ بَعْـدَ هـذَا   عَلَى الْأَغْيَـــارِ طُـــرًّا لاَ تُبَـالِي

(هذا) إشارةٌ إلى ذي النُّورينِ، أي لعليّ كرَّمَ الله وجههُ فضلٌ بعدَ عثمانَ ﵁ على غيرهِ (طُرًّا) أي كلًّا (لا تبالي) أنتَ في تفضيلهِ على الأغيارِ، أو لا يبالِي أحدٌ في تفضيلهِ عليها، لاتِّفاقِ أهلِ السُّنةِ والجماعةِ عليهِ، ولمَّا مرَّ من الأحاديثِ، فعلى هذا يجوزُ لا تبالي بالخطابِ والغيبةِ، وعلى التقديرين (لا) للنَّهي وعلامتهُ سقوطُ الياءِ.

قالَ رحمه الله:

٣٨ ـ وَلِلصِّدِّيقَـةِ الرُّجْحَـانُ فَاعْلَمْ   عَلَى الزَّهْـرَاءِ فِي بَعْـضِ الْخِصَـالِ

أي لعائشةَ الصِّدِّيقةِ فضلٌ على فاطمةَ الزَّهراءِ ﵄ في بعضِ الخِصالِ، وليسَ لها فضلٌ بحسبِ النَّسبِ، لأنَّ فاطمةَ ﵂ بنتُ النَّبي ﷺ فلا تكادُ تقربُ منها بالنّسبِ، فالأصلُ أنَّ عائشةَ ﵂ أمُّ المؤمنينَ، وهيَ بعدَ خديجةَ الكبرى أفضلُ نساءِ العالمِ[2]، وهيَ المخصوصةُ بالنَّفسِ القدسيَّةِ، مطهَّرةٌ عن الكدوراتِ النَّفسيةِ، ولا يطعنُ فيها إلَّا ولدُ الزّنا، أو من لم يجتنبْ عن الفواحشِ والزِّنا، ودرجتها في الجنَّةِ مع النَّبي ﷺ. والخِلالِ: جمعُ الخلَّةِ والمرادُ هنا الخِصال.

---

(١) أخرجه البخاري (٤٩٧٧) باختلاف يسير، وأحمد (٢١١٨٧)، وأبو داود (٤٦٢٩).

(٢) ينظر: الوصية (ص٤٦٢)، ضمن كتاب (مجموع كتب ورسائل ووصايا الإمام الأعظم) إعداد وتحقيق أكرم محمد إسماعيل/ دار الغانم ٢٠٢٢ عمّان.

قالَ رحمه الله:

٣٩ ـ وَلَـمْ يَلْعَـنْ يَزِيـدًا بَعْـدَ مَوْتٍ سِـوَى الْمِكْثَـارِ فِي الْإِغْـرَاءِ غالِي

اللّعنة: البُعْدُ والطَّرد، وهيَ تستعملُ على من أُبْعِدَ من رحمةِ اللهِ أبدًا كالشَّيطان، وتستعملُ على من أُبْعِدَ من الرَّحمةِ والخيرِ ما دامَ على الفعلِ القبيحِ أو الكفرِ، فإذا خرجَ من ذلكَ العملِ وتاب قَرُبَ من رحمةِ اللهِ وخرجَ من أنْ يكونَ ملعونًا، واللّعنةُ تختلفُ باختلافِ الأعمالِ السِّيئةِ، فمن كانَ عملهُ أقبح كانتْ لعنته أغلظ.

والفرقُ بينَ لعنةِ الكفَّارِ ولعنةِ المسلمينَ ظاهر، لأنَّ لعنةَ الكفَّارِ تكونُ دائمةً متّصلةً إلى يوم القيامةِ، ولعنةُ المسلمينَ معناها البعدُ من الخيرِ، والذي يعملُ معصيةً فهوَ في ذلكَ الوقتِ بعيدٌ عن الخيرِ، فإذا خرجَ من المعصيةِ وباتَ إلى الطَّاعةِ يكونُ مشغولًا بالخيرِ، والأَولى أنْ لا تطلقُ لفظةُ اللّعنةِ على المسلمينَ.

فإذا تقرَّرَ هذا فنقول: لا شكَّ أنَّ يزيدَ يستحقُّ اللّعنةَ عندَ أمرهِ بقتلِ قرّةِ عينِ المؤمنينَ الحسين ﵁، لأنّهُ باشرَ ما هوَ أقبح الأفعالِ وأشنعُ الفِعالِ، ولو كانَ مستحلًّا كفر، لكن يحتملُ أن يتوبَ ويرجعَ عنه، وندمَ على ما باشرَ عليهِ، فإذن يرجى غفرانهُ ودخولهُ في شفاعةِ النَّبي ﷺ، ألا يرى إلى وحشي قتلَ عمَّ النّبي ﷺ، أعني: حمزةَ ﵁ ثمَّ أسلمَ بيدي[1] النَّبي ﷺ، وندمَ على ما فعلهُ وبشّرهُ الله تعالى بالجنّةِ، وكانَ هوَ من أصحابِ النَّبي ﷺ، فمع الاحْتمال لا يُلْعَن يزيد، ولذا قالَ: (بَعْدَ مَوْتٍ).

قوله: (سِوَى الْمِكْثَارِ) أي: لم يلعنْ أحدٌ يزيدَ إلّا قوولٌ هذّاءٌ، غالٍ: أي

---

(١) أ: بعد.

متجاوزُ الحدّ، (في الإِغْرَاءِ) أي التَّحريضِ والتّحثيثِ، فقوله: (في الإِغْرَاءِ) متعلّقٌ بغالٍ، وهوَ بدلٌ من المكثارِ وصرفَ يزيد للضّرورةِ.

قالَ رحمه الله:

٤٠ - وَإِيمَانُ المُقَلِّدِ ذُو اعتِبَارٍ بِأَنْوَاعِ الدَّلاَئِلِ كَالنِّصَالِ

مَن اعتقدَ أركانَ الدِّينِ من التَّوحيدِ والنُّبوّةِ والصّلاةِ وغيرها تقليدًا، وهوَ قبولُ قولِ الغيرِ من غيرِ حُجَّة، اختلفوا في صحّةِ إيمانهِ.

قالَ أبو حنيفةَ، وسفيانَ الثُّوري، ومالكٌ، والشَّافعي، وأحمدُ بن حنبل رضوانُ اللهِ عليهم أجمعين: إنّهُ صحيحٌ.

وقالَ عامّةُ المعتزلةِ: إنّهُ ليسَ بمؤمنٍ ولا كافرٍ، وزعمَ أبو هاشمٍ[1]: إنّهُ كافر، فعندهُ إنّما يحكمُ بإيمانهِ إذا عرفَ ما يجبُ اعتقادهُ بالدّليلِ العقلي.

وقالَ الأشعري[2]: شرط صحّة إيمانه أنْ يعرفَ كلَّ مسألةٍ بدلالةٍ عقليّةٍ،

(١) هو: أبو هاشم عبد السلام بن شيخ المعتزلة أبي عليٍّ محمَّد بن عبد الوهاب الجُبَّائي البصري، أحد رؤوس المعتزلة وابن شيخهم، ألَّف أبو هاشم كتب الكلام مشحونة بمذاهبهما واعتقادهما، له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سميت (البهشمية) وله مصنفات منها: «تفسير القرآن»، و«الجامع الكبير»، و«الأبواب الكبير»، (ت٣٢١هـ). ينظر: الاعلام (٤/ ٧)، والفَرق بين الفِرق (١٨٤)، وتاريخ بغداد (١١/ ٥٥).

(٢) هو: علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري: مؤسس مذهب الأشاعرة، كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. ولد في البصرة سنة (٢٦٠هـ)، وتلقى مذهب المعتزلة، ثم رجع وجاهر بخلافهم. قيل: بلغت مصنفاته ثلاثمائة كتاب، منها «الموجز الكبير» و«الردُّ على المجسمة» و«مقالات الإسلاميين» جزءان، و«الإبانة عن أصول الديانة» و«رسالة في الإيمان» و«مقالات الملحدين» و«الرد على ابن الراونديّ» و«خلق الأعمال» و«الأسماء والأحكام» و«استحسان الخوض في=

وليسَ الشَّرطُ أنْ يعبّرَ عنهُ بلسانهِ ويجادلَ خصمه، وهوَ قولُ عامّةِ المتكلّمينَ.

والقائلونَ بصحّتهِ استدلُّوا بأنواعِ الدَّلائلِ، لأنَّ ما يدلُّ على صحّتهِ العقلُ والنَّقلُ، وفعل الرَّسولِ، وكلُّ واحدٍ منها نوع.

أمَّا العقل: فهوَ أنَّ الإيمانَ عبارةٌ عن التَّصديقِ، فإنّ من أخبرَ بخبرٍ فصدَّقهُ غيرهُ لم يمتنعْ أحدٌ من أنْ يقولَ: آمنَ بهِ أو آمنَ لهُ، وإذا صدَّقَ المقلِّدِ من أخبرهُ عن اللهِ وصفاتهِ صارَ مؤمنًا.

وأمَّا النَّقلُ: فقولُ الرَّسولِ ﷺ حين سألهُ جبريلُ عليهِ السَّلامُ عن الإيمانِ: (أنْ تؤمنَ باللهِ وملائكتهِ وكتبهِ ورسلهِ واليومِ الآخرِ، وتؤمنَ بالقدرِ خيرهِ وشرِّهِ)[1]، فإنهُ ما أجابَ إلَّا بالتَّصديقِ، وهوَ حاصلٌ في المقلِّدِ فيكونُ مؤمنًا.

وأمَّا فعلُ الرَّسولِ: فهوَ إنّهُ ﷺ يعدّ من آمنَ بهِ وصدَّقهُ في جميعِ ما جاءَ بهِ من عندهُ مؤمنًا، ولا يشتغلُ بتعليمهِ الدَّلائلُ العقليةُ في المسائلِ الاعتقاديةِ، وكذا الصّحابةُ والتَّابعونَ إلى يؤمنا هذا.

ولما كانتْ هذهِ الدَّلائلُ قطعيّةً غيرَ قابلةٍ للتّأويلِ شبّه بالنِّصالِ في النَّفاذِ وهيَ أعني، النِّصالِ: جمعُ النَّصلِ وهوَ حديدُ السَّيفِ.

= الكلام» و«اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» ويعرف باللمع الصغير. وغيرها، توفي ببغداد سنة (٣٢٤هـ). ينظر: طبقات الشافعية (٢/ ٤٠٦) والأعلام (٤/ ٢٦٣) والمقريزي (٢/ ٣٥٩)، والفهرست لابن النديم (ص ٢٢٥).

(١) ينظر: الآثار للإمام محمد بن الحسن (٣٨٤)، «مسند أبي حنيفة» رواية الحَصكَفِي رقم (١، ٢)، ورواية الحَارثي رقم (٧٧٧)، رواه في: «صحيح البخاري» الإيمان (٣٧)، و«صحيح مسلم» الإيمان (١)، و«سنن أبي داوود» السُّنّة (١٦)، و«سنن التّرمذي» الإيمان (٤)، و«سنن النّسائي» الإيمان (٥ ـ ٦).

قالَ رحمه الله:

٤١ ـ وَمَا عُـذْرٌ لِذِي عَقْـلٍ بِجَهْـلٍ بِخَـــلَّاقِ الْأَسَـــافِلِ وَالْأَعَالِي

المرادُ بالأسافلِ: الأرضونَ، وبالأعالِي: السّماواتِ، أتفقَ الأئمةُ على أنَّ الإيمانَ باللهِ واجبٌ والكفرُ حرام، لكن اختلفوا في أنَّ وجوبهُ بالعقلِ أو بالسَّمعِ.

ذهبَ مشايخنا رضوانُ اللهِ عليهم أجمعين: إلى أنّهُ واجبٌ بالعقلِ، قالَ أبو حنيفةَ ﷺ: (لا عذرَ لأحدٍ في الجهلِ بخالقهِ لما يرى من خلقِ السمواتِ والأرضِ وخلقِ نفسهِ وسائرِ خلقِ ربهِ، وأمَّا في أحكامِ الشَّرعِ فمعذورٌ حتَّى تقومَ عليهِ الحجَّة)[1].

وقالت الملاحدةُ والرَّوافضُ والمشبّهةُ والخوارج: لا يجبُ بالعقلِ شيءٌ.

وثمرةُ الخلافِ إنّما تظهرُ في حقِّ مَن لم تبلغهُ الدَّعوةُ أصلًا ونشأَ على شاهقِ الجبلِ، ولمْ يؤمنْ باللهِ وماتَ هل يُعْذَرُ في ذلكَ أم لا؟

فعندَ من أوجبهُ لا يُعْذر، وعندَ من لا يوجبهُ معذورٌ، وإنّما قالَ: (لِذِي عَقْلٍ) ولم يتعرّض للبلوغ؛ لأنَّ عندَ كثيرٍ من مشايخنا: يجبُ معرفةُ اللهِ تعالى بالعقلِ على الصَّبي العاقلِ لأنَّ علّة الوجوب العقل، فلمَّا كانَ الصَّبيُ عاقلًا كانَ كالبالغِ في وجوبُ الإيمانِ بهِ، كما أنّهُ لو أسلمَ كانَ إسلامهُ صحيحًا بالاتِّفاق.

---

(١) في نوادر أبي يوسف رواية ابن سماعة عن أبي حنيفة، هكذا ذكر الحاكم الشهيد في كتاب (المنتقى)، والكرخي في (مختصره) وهو مشهور من مذهب أبي حنيفة. ينظر: تلخيص الأدلة (ص١٣٤). والأجناس للناطفي (١/ ٤٤٦). وعقيدة أبي اليسر البزدوي (ص٢١٤).

قالَ رحمه الله:

٤٢ ـ وَمَا إِيمَانُ شَخْصٍ حَالَ بَأْسٍ بِمَقْبُولٍ لِفَقْدِ الإِمْتِثَالِ

(البَأسُ) الشِّدَّةُ، والمرادُ هنا سكراتُ الموتِ، يعني: من آمنَ حالَ الموتِ لمْ يقبلْ إيمانه، لما أنَّ كلَّ أحدٍ يرى مكانهُ عندَ الموتِ، فلمْ يؤمنْ بالغيبِ فلمْ يكنْ ممتثلًا لأمرهِ، ويؤيّدهُ قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّى تُبْتُ ٱلْـَٰٔنَ﴾ [النساء: ١٨].

قالَ صاحبُ «الكواشي»[١]: (أي وقعَ في النّزعِ أو يشاهدُ الملائكةَ)، وعن ابن عمرَ رضي الله عنه قالَ: قالَ رسولُ اللهِ ﷺ: (إنَّ اللهَ يقبلُ توبةَ العبدِ ما لم يغرغرْ)[٢]، المعنى: ما لمْ تبلغْ روحهُ حلقومه فيكون بمنزلةِ الشّيءِ الذي يتغرغرُ بهِ المريض.

قالَ القاضي[٣]: (توبةُ العبدِ المذنبِ مقبولةٌ ما لمْ يحضرُ الموتُ، فإذا حضرَ لم تنفعهُ، وذلكَ لأنَّ من شرطِ التّوبةِ العزمُ على تركِ الذّنبِ المتوبِ عنهُ، وعدمُ المعاودةِ عليهِ، وذلكَ إنما يتحقّقُ مع تمكّنِ التّائبِ عنه [وبقاء

---

(١) تفسير الكواشي: لموفق الدين أحمد بن يوسف الموصلي الشيباني الشافعي. (ت ٦٨٠هـ) وهو اثنان:

كبير: سماه: (بالتبصرة). وصغير، سماه: (بالتلخيص). كشف الظنون (١/ ٤٥٧).

(٢) صحيح الترمذي (٣٥٣٧).

(٣) هو: عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، ناصر الدين البيضاوي: قاض، مفسّر، علّامة. ولي قضاء شيراز مدّة. له: (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) ويعرف بتفسير البيضاوي، و(طوالع الأنوار) في التّوحيد، و(منهاج الوصول إلى علم الأصول)، وغيرها (ت ٦٨٥هـ). ينظر: الأعلام (٤/ ١٠٩).

أوان الاختبار](1))(2).

قالَ أنارَ الله مضجعه:

٤٣ ـ وَمَا أَفْعَالُ خَيْرٍ في حِسَابِ مِنَ الْإِيمَانِ مَفْرُوضَ الْوِصَالِ

قوله: (مَفْرُوضَ الْوِصَالِ) حالٌ من الضّميرِ المستكنِ في (خَيْرٍ) وهوَ الظّرفُ المستقرُّ العائدُ إلى الأفعالِ، فيجبُ أن يقولَ: مفروضةُ الوصالِ، لكن أعاده باعتبارِ المذكورِ وإضافةُ الأفعالِ إلى الخيرِ من قبيلِ إضافةِ الموصوفِ إلى الصِّفةِ، يعني: الأفعالَ الحسنةَ المفروضةَ، هل تعدُّ من الإيمانِ أم لا؟ فيهِ خلافٌ.

ذهبَ المحقِّقونَ من أصحابنا إلى أنّها لا تعدّ منه، بل الإيمانُ عبارةٌ عن التَّصديقِ بالقلبِ في كلِّ ما جاءَ بهِ الرَّسولُ، والإقرارُ باللِّسانِ شرطُ إجراءِ الأحكامِ في الدُّنيا.

وقالَ مالكٌ والشَّافعيُ وأهلُ الحديثِ: إنّها تعدُّ منه، فعندهم الإيمانُ عبارةٌ عن التَّصديقِ بالقلبِ والإقرارُ باللسانِ والعملُ بالأركانِ.

لنا: أنَّ الصَّحابةِ رضوانُ اللهِ عليهم أجمعين هم مؤمنونَ قبلَ وجوبِ الزَّكاةِ والحجِ بالاتِّفاقِ، فلو كانَ العملُ داخلًا في الإيمانِ لم يصحْ إيمانهم.

ولأنَّ اللهَ تعالى عطفَ العملَ على الإيمانِ حيثُ قالَ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ

---

(١) ساقطة من الشرح.

(٢) ينظر: شرح المشكاة للطيبي الكاشف عن حقائق السنن للطيب (٦/ ٣٤٩)، وتحفة الأبرار شرح مصابيح السنة لناصر الدين البيضاوي (٢/ ٧٦).

ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الكهف: ١٠٧]، وعطفُ الشّيءِ على الشّيءِ يقتضي المغايرة.

قالَ أنارَ الله مرقدهُ:

٤٤ ـ وَلاَ يُقْضى بِكُفْرٍ وَارْتِدَادٍ بِعهْـرٍ أَوْ بِقَتْـلٍ وَاخْـتِزَالِ

العهرُ: الزّنا، الاخْتزال: الانقطاع، يعني: لا يحكمُ بكفرٍ أحدٍ وارتداده بسببِ الزّنا أو بسببِ قتلِ النَّفسِ والقطعِ ظلمًا.

فالحاصلُ: إنَّ مرتكبَ الكبيرةِ دونَ الكفرِ لا يصيرُ كافرًا عندَ أهلِ السُّنةِ والجماعةِ رضوانُ اللهِ عليهم أجمعين، فلو ماتَ من غيرِ توبةٍ فالله تعالى إنْ شاءَ عفى عنهُ بفضلهِ وكرمهُ وإنْ شاءَ عذَّبهُ بقدرِ ذنبهِ ثمَّ عاقبةُ أمرهِ الجنَّة.

وزعمت الخوارجُ: أنَّ كلَّ مَن عصى بفعل صغيرة كانتْ أو كبيرةً فهوَ كافرٌ.

وقالت المعتزلة: مرتكبُ الكبيرةِ ليسَ بكافرٍ ولا مؤمن بل هوَ فاسق، ولو ماتَ من غيرِ توبةٍ يخلَّد في النَّارِ.

لنا: إنَّ اللهَ تعالى سمَّى مرتكبَ الكبيرةِ مؤمنًا حيثُ قالَ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ﴾ [البقرة: ١٧٨]، والقتلُ الذي يوجبُ القصاصُ من الكبائرِ فثبتَ أنهُ مؤمنٌ.

قال رحمه الله:

٤٥ ـ وَمَـنْ يَنْـوِ ارْتِدَادًا بَعْـدَ دَهرٍ يَـصِرْ عَـنْ دِيـنِ حَـقٍّ ذَا انْسِـلاَلِ

المرادُ من الدَّهرِ هنا: المدّةُ، والانْسلال: الخروجُ من بينِ الشَّيء، يعني: ومن ينو أن يرتدَّ بعدَ مدّةٍ يخرجُ من الإسلامِ في حالِ النِّيةِ، لأنَّ القصدَ إلى الكفرِ يزيلُ التَّصديقَ فيصيرُ كافرًا.

قالَ رحمه الله:

٤٦ - وَلَفْظُ الْكُفْرِ مِنْ غَيْرِ اعْتِقَادٍ   بِطَـــوْعٍ رَدُّ دِيـــنٍ بِاغْتِفَـــالِ

(لفظُ الكفرِ) أي: تلفُّظهُ كلمةُ الكفرِ، (من غيرِ اعتقادٍ) أي: من غيرِ أن يعتقدَ أنّها كلمةُ الكفرِ، (بطوعٍ) أي: بلفظٍ مع اختيارٍ.

قوله: (ردَّ دينٍ) خبرٌ لقوله: (ولفظُ الكفرِ) يعني: مَن أجرى على لسانهِ كلمةَ الكفرِ ولم يدرِ إنها كلمةُ الكفرِ يكفرُ.

وفي الفتاوى المسمَّى «قاضي خان»[1]: (الجاهلُ إذا تكلَّمَ بكفرٍ ولم يدرِ أنهُ كفرٌ اختلفوا فيهِ، قالَ بعضهم: لا يكونُ كافرًا ويعذرُ بالجهلِ، وقالَ بعضهم: يصيرُ كافرًا ولا يعذرُ بالجهلِ)[2].

قوله: (من غيرِ اعتقادٍ) احتراز من أن يعتقدَ، فإنّهُ كفرٌ بالاتّفاقِ، أو لم يعتقدْ بل جرى على لسانهِ كلمةُ الكفرِ خطأً لم يصرْ كافرًا بالاتّفاقِ.

---

(١) هو العلامة شيخ الحنفية، أبو المحاسن حسن بن منصور بن محمود البخاري الحنفي، الأوزجندي، صاحب التصانيف. سمع الكثير من الإمام ظهير الدين الحسن بن علي بن عبد العزيز. ومن إبراهيم بن عثمان الصفاري وطائفة. روى عنه: العلامة جمال الدين محمود بن أحمد الحصيري، أحد تلامذته. من تصانيفه: (شرح الجامع الصغير) للشيباني في الفروع و(شرح كتاب الزيادات) لمحمد بن الحسن وكتاب (المحاضر). و(الواقعات) في الفروع. و(آداب الفضلاء) في اللغة. و(الأمالي) في الفقه. و(شرح أدب القضاء) للخصاف و(الفتاوى). وكتاب في الخلافيات. (ت٥٩٢هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (٢١/ ٢٣١)، والأعلام (٢/ ٢٢٤)، والفوائد البهية (٦٤، ٩١)، والجواهر المضية (١/ ٢٠٥).

(٢) ينظر: فتاوى قاضيخان في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان (٣/ ٥١٨). دار الكتب العلمية بيروت.

قوله: (بطوعٍ) احترازٌ من أنْ يكونَ مكرهًا فإنَّ فيهِ تفصيلًا، قالَ في «قاضي خان»: (المكرهُ إنْ أُكْرِهَ بقيدٍ أو حبسٍ فكفرَ يكونُ كافرًا، وإنْ أُكْرِهَ بالقتلِ أو بإتلافِ عضوٍ أو بضربٍ مؤلمٍ وقلبهُ مطمئنٌ بالإيمانِ لا يكونُ كافرًا استحسانًا)(١).

قالَ رحمه الله:

٤٧ - وَلاَ يُحكَمْ بِكُفْرٍ حَالَ سُكْرٍ　　بِمَـا يَهْـذِي وَيَلْغُـو بِارْتِجَـالِ

(لا يحكم) نهيُ غيبةٍ أو خطاب، (ما) في (بِمَا يَهْذِي) مصدريّة، اللَّغو من القولِ: ما لا عبرةَ له، والارتجال: هوَ القولُ من غيرِ رويّةٍ وفكرٍ، والجارُ والمجرورُ أعني قوله: (بارتجالٍ) متعلِّقٌ بقوله: (لا يحكم) ويجوزُ أنْ يتعلَّقَ بقوله: (يهذي) أو بقوله: (يلغو)، وهوَ ظاهر لا سترةَ عليه، أي: لا يحكمُ بكفرِ أحدٍ حالَ كونهِ سكران بسببَ إجراءِ كلمةِ الكفرِ على لسانهِ بغيرِ فكرٍ وتأمُّلٍ فإنَّ فيهِ تفصيلًا.

قالَ في «قاضي خان»: (وأمَّا كفرُ السَّكرانِ إنْ كانَ يعرفُ الخيرَ من الشَّرِ والأرضَ من السَّماءِ فكفرهُ يكونُ كفرًا في الأحكامِ، وإنْ كانَ لا يعرفُ الأرضَ من السَّماءِ والخيرَ من الشَّرِ لا يكونُ كفرًا في الأحكامِ عندَ علمائنا)(٢).

قال رحمه الله:

٤٨ - وَمَـا المَعْـدُومُ مَرْئِيًّـا وَشَـيْئًا　　لِفِقْـهٍ لاَحَ فِي يُمْـنِ الْهِـلاَلِ

المعدوم: على ضربين: ممتنعٌ وممكنٌ، والممتنعُ: هوَ ما يكونُ عدمهُ واجبًا كشريكِ الباري واجتماعُ النَّقيضين، وممكنٌ: هوَ ما يكونُ نسبةُ الوجودِ والعدمِ إليهِ سواءٌ.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق

والرّؤيةُ لا تتعلّقُ بالقسمِ الأوّلِ بالاتّفاقِ، ولا يطلقُ عليهِ شيءٌ أيضًا بالاتّفاقِ، واختلفوا في القسمِ الثّاني ذهبَ المُقنَّعيّة[1] إلى جوازِ تعلّقها بهِ قبلَ وجوده.

وقالَ أهلُ السُّنةِ والجماعةِ رضوانُ اللهِ عليهم أجمعين: لا تتعلّقُ الرّؤيةُ بهِ قبلَ وجودهِ، لأنَّ علّة الرّؤيةُ الوجودَ وهوَ منتفٍ، فلا يكونُ مرئيًا، وكذا لا يطلقُ الشّيءُ عليهِ قبلَ وجودهِ خلافًا للمعتزلةِ. والكلامُ المشبعُ ذكرتهُ في «شرحِ العمدةِ» فلْيُطالعْه ثمّةَ.

قوله: (لفقهِ) أي: لوقوفٍ على دليلِ كونهِ ليسَ بمرئي وشيء ظهرَ في يمن الهلال، كذا قيلَ وهوَ ليسَ بصوابٍ، إذ لو كانَ كما ذكرَ القائلُ لوجبَ عليهِ أن يبيّنَ ويذكرُ ما لاحَ له، لأنَّ هذا النّوعَ من الكلامِ غيرُ مرضيٍّ عندَ العلماءِ، بل ربما يُنسبونَ إلى شيءٍ آخرَ.

والصّوابُ أنْ يقالَ: معناهُ لعلمٍ لاح في الهلال، إذ لو كانَ المعدومُ مرئيًا لرُئيَ ما يزادُ عليهِ من النّورِ يومًا فيومًا، فلمّا لم يُرَ مع أنَّ النّورَ أوضحُ المبصراتِ سلّم أنَّ عدمَ رؤيتهِ لعدمِ علّتهِ، وهوَ الموجود، فثبتَ أنَّ علّةَ الرّؤيةِ هوَ الوجود، فلمّا كانَ هوَ علّة في الشّاهدِ يكونُ علّةً أيضًا في الغائبِ، لأنَّ العللَ لا تتبدّلُ بالغائبِ والشّاهدِ.

اعلمْ أنَّ الهلالَ هوَ الطالعُ أوّلَ الشّهرِ ويسمّى هلالًا إلى ثلاثِ ليالٍ، وبعدَ ذلكَ يسمّى قمرًا إلى آخرِ الشّهرِ، وإضافةُ اليُمنِ إلى الهلالِ من قبيلِ

---

(١) المقنّعية: هم أتباع المقنع الخراساني، كان رجلًا قبيح الخلقة أعور قصيراً، عمل وجهاً من ذهب ادعى الألوهية وقال بتناسخ الأرواح، إذ أباح لأتباعه الحرمات وأسقط عنهم الفرائض وسائر العبادات. ينظر: (الفرق بين الفرق) (ص١٥٥).

إضافةِ الصِّفةِ إلى موصوفها.

قالَ أنارَ الله مضجعه:

٤٩ ـ وَدُنْيَانَا حَديثٌ وَالْهَيُولَى عَدِيمُ الْكَوْنِ فَاسْمَعْ بِاجْتِذالِ

حديثٌ: فعيلٍ بمعنى: فاعل، والعديمُ بمعنى: المعدومُ والاجْتذالُ: الفَرَح[1]، يعني: ما سوى اللهِ تعالى حادثٌ بإحداثِ اللهِ تعالى.

وذهبَ بعضُ الفلاسفةِ إلى أنَّ هيولي العناصرِ قديمة، وهوَ فاسدٌ وفيهِ مقالاتٌ لا يليقُ ذكرها في هذا المختصرِ.

قال رحمة الله عليه:

٥٠ ـ وَلِلدَّعَوَات تَأْثِيرٌ بَلِيغٌ وَقَدْ يَنْفِيهِ أَصْحَابُ الضَّلاَلِ

قالَ أهلُ السُّنةِ والجماعةِ: دعاءُ الأحياءِ وصدقاتهم للأمواتِ نافعٌ ومؤثِّرٌ في رفعِ العذابِ عنهم لقوله تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠]، ولقوله ﷺ: (اهدوا أمواتكم، فقالوا: وما الهدايا؟ قالَ: الدُّعاءُ والصَّدقةُ)[2].

ولأنَّ مَن ماتَ وعليهِ حجَّةٌ وصلواتٌ فاتتْ وأوصى لها يؤمرُ بإنفاذها، ولو لمْ يكنْ نافعًا لما أنفذت وصيّته.

وقدْ ينفي تأثيرهُ في رفعِ العذابِ عنهم (أصحابُ الضَّلالِ) يعني: المعتزلةُ، فإنَّ عندهم ليسَ لهُ منفعة، وهوَ فاسدٌ لمَّا مرَّ.

---

(١) اجْتَذَلَ أي ابْتَهج. لسان العرب (١١/ ١٠٧).

(٢) ينظر: (هدية الأحياء إلى الأموات وما يصل إليهم) لأبي الحسن الهكاري رقم (٦).

قالَ رحمه الله:

٥١ ـ وَفي الْأَجْـدَاثِ عَنْ تَوْحِيدِ رَبِّي سَـيُبْلَى كُلُّ شَـخْصٍ بِالسُّـؤَالِ

الأجداث: جمعُ جدثٍ وهوَ القبر، سَيُبْلى: أي سَيُمْتَحَن، (عَنْ تَوْحِيدِ رَبِّي) متعلِّقٌ بهِ، أي: في القبورِ سَيمتحن كلُّ شخصٍ بالسُّؤالِ عن توحيدِ اللهِ تعالى، يعني: في القبورِ سؤالُ منكرٍ ونكيرٍ حقٌّ لكلِّ مَن ماتَ صغيرًا أو كبيرًا، إذا غابَ عن الآدميين، أو أكلهُ السَّبع.

وقوله: (كلُّ شخصٍ) ليسَ على العمومِ؛ لأنَّ الأنبياءَ عليهم السَّلامُ لا يسألونَ على الأصحِّ.

قالَ رحمه الله:

٥٢ ـ وَلِلْكُفَّارِ وَالْفُسَّاقِ بُغْضًا[1] عَـذَابُ الْقَبْرِ مِنْ سُوءِ الْفِعَالِ

(عذابُ القبرِ) مبتدأٌ، خبرهُ (للكفَّارِ) مقدَّمٌ عليهِ، (بُغْضًا) تمييزٌ، وهوَ أعني: البغضُ من اللهِ تعالى إرادةُ الإهانةِ والطَّردِ والتَّعذيبِ، (الفِعالِ) بالكسرِ يستعملُ في الشَّرِ وبالفتحِ في الخيرِ، و(مِنْ) بمعنى لأجلِ كقوله تعالى: ﴿تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟﴾ [المائدة: ٨٣]، أي: لأجلِ ما عرفوا.

يعني: عذابُ القبرِ لأجلِ الأعمالِ السَّيئةِ كائنٌ وثابتٌ للكفارِ بغضًا من اللهِ عليهم أعاذنا الله منه، والإنعامُ لأهلِ الطَّاعةِ في القبرِ ثابتٌ زرقنا الله إيّاه،

(١) وفي بعض النّسخ: وللكفّار والفسّاق (يُقضى)، بصيغة المجهول من القضاء، وفي نسخة صحيحة (بغضاً) بالغين المعجمة على أن نائب منصوب بالحاليّة، أي: مبغوضين، أو بالعلّيّة، أي: بغضاً من الله لهم، وعلى بعض النسخ بعضاً بالعين المهملة مخفوضاً على أنه بدل من الفسّاق بدل البعض.

خلافًا للمعتزلةِ.

لنا: إنَّ ما لا يأْباهُ العقلُ وأخبرَ الصَّادقُ عنهُ يجبُ أنْ نعتقده، وما نحنُ بصددهِ من هذا القبيلِ، وإنما قلنا: إنَّ الصَّادقَ أخبرَ عنهُ لأنَّ الاستعاذةَ من عذابِ القبرِ تواترتْ من لدنِ رسولِ اللهِ ﷺ إلى يومنا هذا، وأيضًا فيهِ أخبارٌ كثيرةٌ لا نطوّل الكتاب بذكرها والله أعلم.

قالَ رحمه الله:

٥٣ـ حِسَابُ النَّاسِ بَعْدَ البَعْثِ حَقٌّ فَكُونُوا بِالتَّحَرّزِ عَنْ وَبَالِ

الوَبالِ: الإثم الذي كانَ من قِبَلِ العبدِ كالقتلِ والظلمِ وغيرهما، حسابُ جميعِ النَّاسِ بعدَ الحشرِ حقٌّ ثابتٌ لا ينكرهُ إلَّا الكافر والمعاند، والخِلافُ في حشرِ الأجسادِ أو الأرواحِ لا يليقُ ذكرهُ في هذا المقامِ.

قوله: (فَكُونُوا بِالتَّحَرّزِ عَنْ وَبَالِ) يعني: إذا كانَ الحسابُ حقًّا ثابتًا يجبُ أنْ يحترزَ احترازًا شديدًا عن الإثمِ الذي بينهُ وبينَ العبدِ؛ لأنَّ ما كانَ بينهُ وبينَ اللهِ يُرجى العفو عنه، أمَّا ما بينه وبين العبد فلا.

قالَ أنارَ الله مضجعهُ:

٥٤ـ وَتُعْطَى الْكُتْبُ بَعْضًا نَحْوَ يُمْنى وَبَعْضًا نَحْوَ ظَهْرٍ والشَّمالِ

بعضًا: أي من النّاس، يعني: قراءة الكتب التي كتبتها الحفظةُ في الدُّنيا يومَ القيامةِ حقٌّ لقوله تعالى: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ﴾ [الإسراء: ١٣، ١٤]، ثمَّ يُعطى كتابُ المؤمنين بإيمانهم وكتابُ الكافرين بشمالهم أو من وراءِ ظهورهم، لقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُوا۟

كِتَٰبِيَهْ﴾ [الحاقة: ١٩]، الآية ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَٰبِيَهْ﴾ [الحاقة: ٢٥]، الآية. ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ﴾ [الانشقاق: ١٠].

قال رحمه الله:

٥٥ ـ وَحَقٌّ وَزْنُ أَعْمَالٍ وَجَرْيٌ عَلَى مَتْنِ الصِّرَاطِ بِلاَ اهْتِبَالِ

قوله: (بِلاَ اهْتِبَال[1]) أي: بلا احتيالٍ، متعلِّقٍ بقوله: (حقٌّ) أي: وزنُ الأعمالِ حقٌّ لقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ۚ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ٨].

والمرادُ بالوزنِ: ما يعرفُ بهِ مقاديرُ الأعمالِ، لأنّ الأعمال أعراضٌ يستحيلُ بقاؤها ولا توصفُ بالخفّةِ والثّقلِ، لكن لمَّا وردَ الدَّليلُ على ثبوتهِ يجبُ أنْ نعتقدهُ ونَكِلَ علم ذلكَ على اللهِ تعالى، ولا نشتغلُ بكيفيّتهِ بل نقولُ: إنَّ اللهَ تعالى قادرٌ على أن يُعرِّفَ عباده مقاديرَ أعمالهم يومَ القيامةِ، بأيّ طريقٍ شاءَ، ويكونُ ذلكَ ميزانًا لأعمالِ العبادِ.

قوله: (جَرْيٌ) أي: المرورُ على الصّراطِ حقٌّ على قدرِ تفاوتِ درجاتهم وأعمالهم في الدُّنيا، فمن كانَ أعلى درجة أصلحُ عملًا كانَ مرورهُ عليهِ أسرع.

قالَ جعلهُ اللهُ في شفاعةِ محمدٍ ﷺ:

٥٦ ـ وَمَرْجُوٌّ شَفَاعَةُ أَهْلِ خَيْرٍ لِأَصْحَابِ الْكَبَائِرِ كَالْجِبَالِ

يرجى شفاعةُ أهلِ الخيرِ من الأنبياءِ والرُّسلِ والأخيارِ لمن ارتكبَ كبيرةً

---

(١) اهتبل الشَّخصُ: ١) حزن، اهتبل على فقد أمِّه والده. ٢) كذب واحتالَ وخدع، عرف عنه أنَّه يهتبل في تعامله مع النَّاس. اهتبل الفُرْصةَ: اغتنمها. معجم اللغة العربية المعاصرة (٣/ ٢٣٢١).

خلافًا للمعتزلةِ، ومنشأُ الخلافِ جوازُ العفوِ، فمن جوَّزَ العفو من الله تعالى بفضلهِ وكرمهِ بلا واسطة أجازهُ بشفاعةِ بعضِ الأخيارِ، ومن لم يجوِّزهُ بلا واسطةٍ فلا يجوّزهُ بلا واسطة.

لنا قوله ﷺ: (شفاعتي لأهلِ الكبائرِ من أمّتي)[1]، وهذا حديثٌ مشهور.

قالَ رحمه الله:

٥٧ ـ وَذو الْإِيمَـانِ لاَ يَبْـقى مُقِيمًـا ... بِسُـوءِ الذَّنْـبِ في دَارِ اشْـتِغَالِ

مَن خرجَ من الدُّنيا بالإيمانِ من غيرِ توبةٍ لا يخلّد في النَّارِ بشؤمِ ذنبهِ وإنْ كانَ من الكبائرِ عندَ أهلِ السُّنةِ والجماعةِ رضوانُ اللهِ عليهم أجمعين، بل عاقبةُ أمرهِ الجنّةُ لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧، ٨]، والمؤمنُ العاصي قد عمل مثقالُ ذرّةٍ خيرًا، وأقلّهُ الإيمانُ باللهِ ورسولهِ ﷺ فيجبُ أن يرى ثوابهُ بمقتضى الآيةُ، ورؤيةُ الثَّوابِ إنما تكونُ بعدَ الخلاصِ من العذابِ؛ إذ الثَّوابُ قبلَ العقابِ منتفٍ إجماعًا، فثبتَ أنّهُ لا يخلَّدُ في النَّارِ.

وذهبت المعتزلةُ إلى أنهُ مخلّدٌ في النَّارِ بناءً على أصلهم الفاسدُ وهوَ: إنَّ مرتكبَ الكبيرةِ يخرجُ من الإيمانِ، وقد بيَّنّا فساده.

قالَ رحمه الله:

٥٨ ـ لَقَدْ أَلْبَسْتُ لِلتَّوْحِيدِ وَشْيًا[2] ... بَدِيـعَ الشَّـكْلِ كَالسِّـحْرِ الحَـلاَلِ

---

(١) المسند لابن خسرو (٨٠٩). وأبو داود (٤٧٣٩)، والترمذي (٢٤٣٥)، وأحمد (١٣٢٢٢).

(٢) في بعض النسخ: نَظْمًا.

(للتَّوحيدِ) أي: للمنظومِ الذي يقال للتَّوحيدِ، (الوَشي) الثَّوبُ الذي يكونُ فيهِ أنواعُ ألوان من السَّوادِ والبياضِ والحمرةِ وغيرها، و(بديعُ الشَّكلِ) صفة وَشْي، ولم يتعرَّفْ بالإضافةِ لأنَّ إضافتهُ لفظيَّة، والشَّكلُ: هيَ هيئةٌ تعرضُ للشَّيءِ بواسطةِ إحاطةِ حدِّه.

قوله: (كالسِّحرِ) هوَ المشبَّهُ بِهِ للشَّكلِ لا للوشي؛ لأنَّ تشبيهَ النَّكرةِ بالمعرفةِ غيرَ مرضيٍّ، السِّحرُ: من سَحَرَ يَسْحِرُ سِحْرًا: إذا خدعَ أحدًا وجعلهُ مدهوشًا متحيِّرًا، وهذا إنَّما يكونُ بأنْ يفعلَ السَّاحرُ شيئًا يعجزُ من فعلهِ وإدراكهِ المسحورِ عليهِ، وسحرُ الشَّكلِ كونهُ بحيثُ لا يوجدُ مثلهُ ولا يدركُ كنْهُهُ، وإنْما وصفَ السِّحرَ بالحلالِ إذ لو شبَّهَ بالسِّحرِ مطلقًا لبادرت الأوهامُ إلى أنَّ السِّحرَ حرام، والمشابهُ بالحرامِ حرام أو قربتْ منه، فيكونُ موجبًا لتنفيرِ الطَّبائعِ عن نظمهِ لا ترغيبًا فيهِ، فوصفهُ بالحلالِ ليعلمُ أنَّ مُرادهُ بالسِّحرِ شيءٌ يعجزُ غيرهُ عن إتيانِ مثلهِ.

واعلمْ أنَّه شبّهَ المنظومِ بإنسانٍ بديعُ الجمالِ وصنيعهُ فيهِ بما يتزيَّنُ بهِ من اللباسِ فيكونُ وشْيًا استعارةً تخييليّةً لا ترشيحًا لها لأنَّ المذكورَ هوَ المشبَّه.

قال أنار الله مرقده:

٥٩ ـ يُسَلِّي الْقَلْبَ كَالْبُشْرَى بِروْحٍ وَيُحْيِي الرُّوحَ كَالْمَاءِ الزُّلاَلِ

التّسلية: التّفريح، البُشرى: البشارة، الرّوح: الرّاحة، والمراد بإحياء الرّوح: تخليصه من الشّدّة، و(الْمَاءِ الزُّلاَلِ) هوَ الماءُ العذبُ الصّافي: يعني: نظمي هذا يفرّحُ قلبُ المؤمنِ بالرُّوحِ والرّاحةِ كتفريح البِشارةِ إيّاهُ بإتيانِ محبوبٍ أو بخبرٍ، وتخلّصُ الرُّوحِ عن الشّبهات الظّلمانيةِ كالماءِ العذبِ يقويِّهِ ويخلّصهُ عن الشدّة.

قال أنار الله قبره:

٦٠ ـ فَخوضُوا فِيهِ حِفْظًا وَاعتِقَادًا　　　تَنَالُوا جِنْسَ أَصْنَافِ المَنَالِ

المرادُ بالخوضِ هنا: الشُّروع، المنالِ: العطاء، الأمرُ هنا للالتماس، أي: اشرعوا فيهِ حفظًا أي من جهةِ إنكم تحفظونهُ وتعتقدونه، لا من جهةِ الرَّدِ والاعتراضِ، فإنّكم إنْ تخوضوا فيهِ من هذهِ الجهةِ تبلغوا العطاءَ من اللهِ تعالى، وأمّا من جهةِ الرَّدِ والاعتراضِ فلا، لأنّهُ حرامٌ ولا حظَّ من العطاءِ لمباشرِ الحرامِ.

فقوله: (حِفْظًا وَاعتِقَادًا) تمييز، وقوله: (تنالوا) مجزومٌ بأنّهُ جوابُ أمرٍ، والجنسُ هنا زائدٌ لا طائلَ تحتهُ، وإضافةِ الأصنافِ من قبيلِ خاتمِ فضَّةٍ.

قالَ أفاضَ الله عليهِ سجالَ غفرانه:

٦١ ـ وَكُونُوا عَوْنَ هـذَا الْعَبْدِ دَهْرًا　　　بِذِكْـرِ الْخَيْرِ في حَال ابْتِهَالِ

٦٢ ـ لَعَلَّ اللهَ يَعْفُوهُ بِفَضْلٍ　　　وَيُعْطِيهِ السَّعَادَةَ في المَآلِ

العونِ: مصدرٌ بمعنى الفاعلِ، أرادَ بهذا العبدِ نفسهُ، الابتهال: التَّضرُّعُ يقولُ على سبيلِ الألْتماسِ: كونوا ناصري هذا العبدَ بذكرِ الخيرِ في حالِ تضرُّعكم إلى اللهِ تعالى واستغفاركم منهُ، لعلَّ اللهَ يتجاوزُ عن سيئاتهِ بفضلهِ وكرمهِ وببركةِ دعائكم، ويجعلُ عاقبةَ أمرهِ خيرًا، جزاهُ الله من ذلكَ جزاءً حسنًا، ويعفو عنهُ لطفًا وكرمًا، وأدعو اللهَ تعالى لهُ بالرِّضوانِ والرَّحمةُ والمغفرةُ والغفران، إنّهُ وليُّ الإجابةِ والتَّوفيقِ، وصلى الله على سيدنا محمدٍ وآلهِ أجمعين.



المراجع

- القرآن الكريم

- (ترجمان القرآن) تفسير، تأليف: مولانا أبو الكلام آزاد (١٣٠٥-١٣٧٥هـ/ ١٨٨٨-١٩٥٨م).

- (نهاية المرام في علم الكلام) (٢/ ١٥١) للعلامة الحلي (٦٤٨-٧٢٦ هـ) تحقيق: فاضل العرفان.

- **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية**. المؤلف: أبو عبدالله عبيدالله بن محمد بن محمد بن بطة العكبري الحنبلي (ت: ٣٨٧هـ) تحقيق: حمد بن عبد المحسن التويجري الناشر: دار الراية للنشر والتوزيع سنة النشر: ٢٠٠٥هـ عدد الأجزاء: ٢.

- **الآثار لمحمد بن الحسن**: الإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني المحقق: أبو الوفا الأفغاني. دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان عدد الأجزاء: ٢.

- **الأجناس** في فروع الفقه الحنفي، أحمد بن محمد بن عمر الجرجاني أبي العبّاس الناطفي الطبري الحنفي، ترتيب أبي الحسن علي بن محمد بن ابراهيم الجرجاني، تحقيق: عبد الله بن سعد الطيخس / كريم بن فؤاد بن محمد اللمعي. دار المأثور.

- **أجوبة الصّفار على أسئلة التوحيد** تحقيق أكرم محمد إسماعيل. دار النور المبين عمان ٢٠٢٢.

- **أحكام القرآن**، المؤلف: أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي

(ت: ٣٧٠هـ) المحقق: محمد صادق القمحاوي - عضو لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت تاريخ الطبع: ١٤٠٥هـ.

- **الأربعين في أصول الدين** ، فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ) ناشر: مكتبة الكليات الأزهرية: ١٩٨٦ م.

- **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**، القسطلاني (ت: ٩٢٣هـ) الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية، مصر الطبعة: السابعة، ١٣٢٣هـ، عدد الأجزاء: ١٠.

- **الاستذكار** المؤلف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت: ٤٦٣هـ) تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٢١ – ٢٠٠٠ عدد الأجزاء: ٩.

- **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة** المعروف بالموضوعات الكبرى: علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (ت: ١٠١٤هـ) المحقق: محمد الصباغ الناشر: دار الأمانة / مؤسسة الرسالة - بيروت عدد الأجزاء: ١.

- **إشارات المرام من عبارات الإمام** ابي حنيفة النعمان في اصول الدين المؤلف: القاضي كمال الدين البياضي المتوفى ١٠٩٧ هـ الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت

- **الاعتقاد**، المؤلف: صاعد بن محمد بن أحمد الأستوائي النيسابوري، (٣٤٣ - ٤٣٢هـ)، تحقيق ودراسة: الدكتور سيد باغجوان.

- **الاعتماد شرح عمدة الاعتقاد** لأبي البركات النسفي، مكتبة الأزهرية للتراث.

- **الأعلام قاموس تراجم** (ط ١٥) المؤلف: خير الدين الزركلي الناشر: دار العلم للملايين سنة النشر: ٢٠٠٢.

- (الانتقاد، في شرح عمدة الاعتقاد)، لأحمد بن غوزدانشمند الأقشهري، الحنفي، لا لا لي (٢٣١٦).

- **الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال.** تأليف: الامام ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير الإسكندري المالكي.. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.

- **أمالي ابن الحاجب** المؤلف: عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب الكردي المالكي (المتوفى: ٦٤٦هـ) دراسة وتحقيق: د. فخر صالح سليمان قدارة الناشر: دار عمار - الأردن، دار الجيل - بيروت عام النشر: ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م عدد الأجزاء: ٢.

- **الأنساب**: عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، أبو سعد (ت: ٥٦٢هـ) المحقق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الطبعة: الأولى، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م.

- **البدء والتاريخ**، المؤلف: المطهر بن طاهر المقدسي (ت: نحو ٣٥٥هـ)، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، الأجزاء: ٦.

- **البداية من الكفاية في الهداية** تأليف: نور الدين الصابوني/ حققه فتح الله خليف/ دار المعارف ١٩٦٩م.

- **البداية والنهاية** تأليف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: ٧٧٤هـ) تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان.

- **البيان والتبيين**، المؤلف: عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، الناشر: دار ومكتبة الهلال، بيروت، عام

النشر: ١٤٢٣هـ، عدد الأجزاء: ٣.

- **تاج التراجم**: قاسم بن قُطلُوبغا السودوني الجمالي الحنفي (ت ٨٧٩هـ) المحقق: محمد خير رمضان يوسف الناشر: دار القلم - دمشق.

- **تاج العروس من جواهر القاموس** المؤلف: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (ت: ١٢٠٥هـ) المحقق: مجموعة من المحققين الناشر: دار الهداية تاريخ الإسلام.

- **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام** المؤلف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت: ٧٤٨هـ) المحقق: عمر عبد السلام التدمري الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت الطبعة: الثانية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

- **تاريخ الخلفاء** للسيوطي، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ) المحقق: حمدي الدمرداش الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز الطبعة: الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م (ص٢٧٧).

- **تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك**، المؤلف: أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ - ٣١٠هـ) ويليه بالجزء ١١: «صلة تاريخ الطبري» لعريب بن سعد القرطبي (ت ٣٦٩هـ) المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الناشر: دار المعارف بمصر الطبعة: الثانية ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

- **تاريخ بغداد**: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت: ٤٦٣هـ) المحقق: الدكتور بشار عواد معروف الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت.

- **تاريخ دمشق**: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت ٥٧١هـ) المحقق: عمرو بن غرامة العمرويالناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

- **تبصرة الأدلة في أصول الدين**: أبو المعين النسفي الحنفي. التحقيق و التعليق: الأستاذ الدكتور محمد الأنور حامد عيسى. الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة. سنة النشر: ٢٠١١.

- **تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة**، المؤلف: القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي (ت ٦٨٥ هـ)، المحقق: لجنة مختصة بإشراف نور الدين طالب، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، عام النشر: ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢م، عدد الأجزاء: ٣ .

- **تعديل العلوم** عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة المحبوبي (ت: ٧٤٧ هـ) تحقيق أكرم محمد إسماعيل أبو عواد دار النور المبين ٢٠٢٢ .

- تفسير أبي الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (ت ٣٧٣هـ). دار الكتب العلمية.

- **التَّفْسِيرُ البَسِيْط**، المؤلف: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (ت ٤٦٨هـ) الناشر: عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ هـ عدد الأجزاء: ٢٥.

- **تفسير الماتريدي** (تأويلات أهل السنة) المؤلف: محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (ت: ٣٣٣هـ) المحقق: د. مجدي باسلوم الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

- **تفسير مقاتل بن سليمان** البلخى (ت ١٥٠هـ) المحقق: عبد الله محمود شحاته الناشر: دار إحياء التراث - بيروت الطبعة: الأولى - ١٤٢٣هـ.

- **تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد** تأليف: أبو إسحاق إبراهيم بن إسماعيل الصفار البخاري القسم الأول تحقيق: أنجيليكا برودرسن النشر: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية بيروت ١٤٣٢ هـ-٢٠١١ م.

- **تهذيب التهذيب**، المؤلف: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، الناشر: مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة: الطبعة الأولى، ١٣٢٦هـ، عدد الأجزاء: ١٢.

- **التوحيد**: محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (ت: ٣٣٣هـ) المحقق: د. فتح الله خليف الناشر: دار الجامعات المصرية – الإسكندرية.

- **تيسير التحرير على كتاب التحرير** في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية لكمال الدين ابن همام الدين الإسكندري، المؤلف: محمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحسيني الحنفي الخراساني البخاري المكي (ت ٩٧٢هـ)، الناشر: مصطفى البابي الحلبي - مصر (١٣٥١هـ - ١٩٣٢م)، وصورته: دار الكتب العلمية - بيروت (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، ودار الفكر - بيروت (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م)، عدد الأجزاء: ٤.

- **التيسير في التفسير** «تفسير أبو حفص النسفي» (ت٥٣٧هـ). تحقيق وتعليق ماهر أديب حبّوش، دار اللباب ٢٠١٩.

- **الثقات**: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (ت: ٣٥٤هـ) طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية الناشر: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند الطبعة: الأولى، ١٣٩٣هـ = ١٩٧٣ عدد الأجزاء: ٩.

- **الجامع الكبير**: سنن الترمذي: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت: ٢٧٩هـ) المحقق: بشار عواد معروف الناشر: دار الغرب الإسلامي – بيروت سنة النشر: ١٩٩٨ م عدد الأجزاء: ٦.

- **جامع المسانيد** المؤلف: أبو المؤيد محمد بن محمد الخوارزمي (٦٦٥ هـ) الناشر: دار الكتب العلمية عدد الأجزاء: ٢.

- **الجامع لأحكام القرآن**، المؤلف: أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، عدد الأجزاء: ٢٠ .
- **الجواهر المضية في طبقات الحنفية** عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبو محمد، (ت: ٧٧٥هـ) الناشر: مير محمد كتب خانه – كراتشي.
- **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء** المؤلف: أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (ت: ٤٣٠هـ) الناشر: السعادة - بجوار محافظة مصر، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
- **الدر المنثور**، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ) الناشر: دار الفكر – بيروت عدد الأجزاء: ٨.
- **الدرّة الفاخرة في كشف علوم الآخرة**، للغزالي، تحقيق المستشرق لوسيان غوتييه المكتبة الثقافية ومكتبة السائح بيروت ١٩٩٧ .
- **دستور العلماء**، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون: القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (ت: ق ١٢هـ) عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص الناشر: دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- **دلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني**، المؤلف: أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (ت ٤٣٠هـ)، حققه: الدكتور محمد رواس قلعه جي، عبد البر عباس، الناشر: دار النفائس، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**، المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، المحقق: د. عبد المعطي قلعجي، الناشر: دار الكتب العلمية، دار الريان للتراث، الطبعة:

الأولى - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، عدد الأجزاء: ٧.

- **الرسالة القشيرية** المؤلف: عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت: ٤٦٥هـ) تحقيق: الإمام الدكتور عبد الحليم محمود، الدكتور محمود بن الشريف الناشر: دار المعارف، القاهرة عدد الأجزاء: ٢.

- **رسالة في التوحيد** للإمام أبي منصور الماتريدي بتحقيق عبد العزيز الباطومي. في دار النور المبين ٢٠٢٢عمان.

- **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تقي الدين المقريزي (ت: ٨٤٥هـ)، المحقق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، عدد الأجزاء: ٨ .

- **السنة** المؤلف: أبو بكر بن أبي عاصم وهو أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني (ت ٢٨٧هـ) المحقق: محمد ناصر الدين الألباني الناشر: المكتب الإسلامي – بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٠٠ عدد الأجزاء:٢ .

- **سنن أبي داود**: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (ت: ٢٧٥هـ) المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد الناشر: المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.

- **السنن الكبرى**: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت: ٣٠٣هـ) حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

- **سير أعلام النبلاء** المؤلف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت: ٧٤٨هـ) المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

- **السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور** تاج الدين أبي نصر الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي المحقق مصطفى صائم يبرم دار النشر تاريخ النشر ١٤٣٢ - ٢٠١١ أنقرة.

- **شرح التمهيد لقواعد التوحيد** لبرهان الدين البخاري تحقيق أكرم محمد إسماعيل، دار الغانم عمان ٢٠٢٢.

- **شرح السنة**: محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت: ٥١٦هـ) الناشر: المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت الطبعة: الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م عدد الأجزاء: ١٥.

- **شرح الشفا** المؤلف: علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (ت ١٠١٤هـ) الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ.

- **(الكاشف عن حقائق السنن)** شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المؤلف: شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي (٧٤٣هـ) المحقق: د. عبد الحميد هنداوي الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز (مكة المكرمة - الرياض) عدد الأجزاء: ١٣ الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

- **شرح المقصد في أصول الدين** تأليف: أكمل الدين البابرتي/ تحقيق أكرم محمد إسماعيل، دار النور المبين/ عمان ٢٠٢٢.

- **شرح مشكل الآثار** المؤلف: أبو جعفر بالطحاوي (ت ٣٢١هـ) تحقيق: شعيب الأرنؤوط الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى - ١٤١٥هـ ١٩٩٤م.

- **الصحائف الإلهية**، شمس الدين السمرقندي، تحقيق أحمد عبد الرحمن الشريف، الرياض.

- **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان** المؤلف: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن

معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (ت: ٣٥٤هـ) المحقق: شعيب الأرنؤوط الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت الطبعة: الثانية، ١٤١٤ – ١٩٩٣ .

- **صحيح البخاري**: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي (ت ٢٥٦ هـ). المحقق: محمد زهير الناصر الناشر: دار طوق النجاة الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ عدد الأجزاء: ٩ .

- **صحيح مسلم**: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: ٢٦١هـ) المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت عدد الأجزاء: ٥ .

- **الطبقات السنية في تراجم الحنفية**، تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي (ت: ١٠١٠هـ). عبد الفتاح محمد الحلو حالة الفهرسة: مفهرس على العناوين الرئيسية، الناشر: دار الرفاعي، سنة النشر: ١٤٣ – ١٩٨٣ .

- **الطبقات الكبرى**: أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد (ت: ٢٣٠هـ) تحقيق: محمد عبد القادر عطا الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت الطبعة: ١، ١٤١٠ هـ – ١٩٩٠ م عدد الأجزاء: ٨.

- **طبقات المفسرين للداوودي** المؤلف: محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين الداوودي المالكي (ت ٩٤٥هـ) الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت.

- **طوالع الأنوار من مطالع الأنظار**، المؤلف: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت: ٦٨٥ هـ)، المحقق: عباس سليمان، الطبعة: ١، دار النشر: المكتبة الأزهرية للتراث – القاهرة دار الجيل – بيروت تاريخ النشر: نشر سنة ١٤١١ للهجرة – ١٩٩١م.

- **عثمانلى مؤلفلرى**. بورسلى، محمد طاهر بن رفعت. عثمانلى مؤلفلرى. ٤ أجزاء في مجلدين. إستانبول.

- **العقد الفريد**، المؤلف: أبو عمر، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه ابن حبيب ابن حدير بن سالم المعروف بابن عبد ربه الأندلسي (ت ٣٢٨هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤ هـ عدد الأجزاء: ٨.

- **عقيدة أبي اليسر البزدوي** المطبوع باسم أصول الدين لصدر الإسلام أبي اليسر البزدوي(ت٤٩٣ هـ) تحقيق هانز بيتر لنس ضبطة وعلق عليه احمد حجازي السقا، المكتبة الازهرية للتراث ٢٠٠٥.

- **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية** المؤلف: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: ٥٩٧هـ) المحقق: إرشاد الحق الناشر: إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، باكستان الطبعة: الثانية، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م عدد الأجزاء: ٢.

- **فتاوى قاضيخان في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان** . دار الكتب العلمية بيروت.

- **فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب** (حاشية الطيبي على الكشاف) المؤلف: شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي (ت ٧٤٣ هـ) الناشر: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم الطبعة: الأولى، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م.

- **الفردوس بمأثور الخطاب**، المؤلف: شيرويه بن شهردار بن شيرو يه بن فناخسرو، أبو شجاع الديلميّ الهمذاني (ت: ٥٠٩هـ) المحقق: السعيد بن بسيوني زغلول، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م، عدد الأجزاء: ٥.

- **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**: المؤلف: عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الإسفراييني، أبو منصور (ت: ٤٢٩هـ) الناشر: دار الآفاق الجديدة – بيروت الطبعة: الثانية، ١٩٧٧.

- **الفوائد البهية في تراجم الحنفية** : أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي

(ت ١٣٠٣) الناشر: طبع بمطبعة دار السعادة الطبعة: الأولى، ١٣٢٤ هـ.

- **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، المناوي القاهري (ت: ١٠٣١ هـ) الناشر: المكتبة التجارية الكبرى – مصر الطبعة: الأولى، ١٣٥٦، عدد الأجزاء: ٦.

- **الكامل في التاريخ**: أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت: ٦٣٠هـ) تحقيق: عمر عبد السلام تدمري الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

- **الكامل في ضعفاء الرجال**: أبو أحمد بن عدي الجرجاني (ت: ٣٦٥هـ) تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض شارك في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة الناشر: الكتب العلمية - بيروت- لبنان الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ١٩٩٧م.

- **كتاب الأموال**، المؤلف: أبو عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي (ت ٢٢٤هـ) المحقق: خليل محمد هراس. الناشر: دار الفكر. - بيروت.

- **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل** المؤلف: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت: ٥٣٨هـ) الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت الطبعة: الثالثة - ١٤٠٧ هـ عدد الأجزاء: ٤.

- **كشف الآثار الشريفة في مناقب الإمام أبي حنيفة** لأبي محمد الحارثي (ت ٣٤٠هـ) حققه لطيف الله البهرائجي القاسمي، مكتبة الإرشاد اسطنبول ٢٠٢٠م.

- **كشف الخفاء ومزيل الإلباس**، المؤلف: إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي العجلوني الدمشقي، أبو الفداء (ت: ١١٦٢هـ)، الناشر: المكتبة العصرية، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م، عدد الأجزاء: ٢.

- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** المؤلف: مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة (ت: ١٠٦٧هـ) الناشر: مكتبة المثنى - بغداد تاريخ النشر: ١٩٤١م.
- **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**، المؤلف: أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم الثعلبي (ت ٤٢٧ هـ)، الناشر: دار التفسير، جدة - المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م عدد الأجزاء: ٣٣.
- **الكفاية في الهداية**: نور الدين أحمد بن محمود الصابوني الحنفي (ت٥٨٠هـ)، حققه: الدكتور محمد آروتشي دار ابن حزم ٢٠١٤.
- **لسان العرب**: محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، (ت ٧١١هـ) الناشر: دار صادر بيروت.
- **لسان الميزان**: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ) المحقق: عبد الفتاح أبو غدة الناشر: دار البشائر الإسلامية.
- **مجموع كتب ورسائل ووصايا الإمام الأعظم** إعداد وتحقيق أكرم محمد إسماعيل/ دار الغانم ٢٠٢٢ عمان.
- **مجموعه رسائل الإمام الغزالي**: أبو حامد الغزالي، الناشر: دار الفكر، الطبعة: ١.
- **المحصل**: فخر الدين الرازي، محمد بن عمر (ت: ٦٠٦ هـ)، ناشر: مكتبه دار التراث مكان چاپ: قاهره سال چاپ: ١٤١١ ق نوبت چاپ: اول ملاحظات: اتاي، حسين.
- **مختار الصحاح**: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت: ٦٦٦هـ) المحقق: يوسف الشيخ محمد الناشر: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا الطبعة: الخامسة، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
- **المستدرك على الصحيحين**، الحاكم النيسابوري (ت: ٤٠٥هـ) تحقيق: مصطفى

عبد القادر عطا الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت الطبعة: الأولى، ١٤١١ – ١٩٩٠ عدد الأجزاء: ٤.

- **مسند أبي حنيفة** رواية الحارثي (ط. العلمية): أبو حنيفة النعمان، المحقق: أبو محمد الأسيوطي.

- **مسند أبي حنيفة** رواية الحصكفي: أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه (ت: ١٥٠هـ) تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، الناشر: الآداب – مصر.

- **مسند الإمام أحمد بن حنبل**: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: ٢٤١هـ) المحقق: أحمد محمد شاكر الناشر: دار الحديث – القاهرة الطبعة: الأولى، ١٤١٦ هـ – ١٩٩٥ م عدد الأجزاء: ٨ (القسم الذي حققه أحمد شاكر).

- **مسند الإمام الأعظم** أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي رحمه الله تعالى، المؤلف: أبو عبد الله الحسين بن محمد بن خسرو البلخي (٥٢٢ هـ)، المحقق: لطيف الرحمن البهرائجي القاسمي، الناشر: المكتبة الإمدادية - مكة المكرمة، الطبعة: الأولى ١٤٣١ هـ – ٢٠١٠ م، عدد الأجزاء: ٢.

- **مسند البزار** المنشور باسم البحر الزخار: أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (ت: ٢٩٢هـ) المحقق: محفوظ الرحمن زين الله، (حقق الأجزاء من ١ إلى ٩) وعادل بن سعد (حقق الأجزاء من ١٠ إلى ١٧) وصبري عبد الخالق الشافعي (حقق الجزء ١٨) الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة الطبعة: الأولى، (بدأت ١٩٨٨م، وانتهت ٢٠٠٩م).

- **مسند الشهاب**: أبو عبد الله القضاعي المصري (ت: ٤٥٤هـ) المحقق: حمدي بن عبد المجيد الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت الطبعة: الثانية، ١٤٠٧ – ١٩٨٦. عدد الأجزاء٢.

- **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير** المؤلف: أحمد بن محمد بن علي الفيومي

ثم الحموي، أبو العباس (ت: نحو ٧٧٠هـ): المكتبة العلمية – بيروت عدد الأجزاء: ٢ .

- **المصنف في الأحاديث والآثار**، المؤلف: أبو بكر بن أبي شيبة، (ت: ٢٣٥هـ)، المحقق: كمال يوسف الحوت، الناشر: مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٠٩، عدد الأجزاء: ٧.

- **المصنف**: أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (ت: ٢١١هـ) المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، الناشر: المجلس العلمي - الهند، المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٣، عدد الأجزاء: ١١ .

- **المعارف شرح الصحائف**، محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي تحقيق عبد الرحمن أو صعيليك، رسالة دكتوراة في جامعة العلوم الإسلامية عمان.

- **معالم التنزيل في تفسير القرآن** = تفسير البغوي، المؤلف: محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت ٥١٠هـ) المحقق: حققه وخرج أحاديثه محمد عبدالله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع الطبعة: الرابعة، ١٤١٧ هـ – ١٩٩٧ م عدد الأجزاء: ٨.

- **معاني القرآن وإعرابه**، المؤلف: إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (ت ٣١١هـ)، المحقق: عبد الجليل عبده شلبي، الناشر: عالم الكتب – بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م، عدد الأجزاء: ٥.

- **المعجم الأوسط** المؤلف: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت: ٣٦٠هـ) المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد ، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني الناشر: دار الحرمين – القاهرة عدد الأجزاء: ١٠ .

- **معجم البلدان**، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت: ٦٢٦هـ)، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٩٩٥ م عدد الأجزاء: ٧.

- **المعجم الكبير**: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت: ٣٦٠هـ) المحقق: حمدي بن عبد المجيد دار النشر: مكتبة ابن تيمية – القاهرة الطبعة: الثانية عدد الأجزاء: ٢٥.
- **معجم اللغة العربية المعاصرة**: د أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت: ١٤٢٤هـ) الناشر: عالم الكتب الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- **معجم المؤلفين** المؤلف: عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشق (ت: ١٤٠٨هـ) الناشر: مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت عدد الأجزاء: ١٣.
- **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبري زادة، دار الكتب العلمية بيروت، ١٩٨٥.
- **مفردات الراغب**، المؤلف: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، المحقق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت الطبعة: الأولى - ١٤١٢هـ.
- **مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب** رضي الله عنه، المؤلف :الإمام الحافظ أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد بن علي ابن الجوزي البغدادي (ت: ٥٩٧هـ) المحقق: أ.د. عامر حسن صبري التميمي سنة الإصدار: ٢٠١٣.
- **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، المؤلف: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، المحقق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، عدد الأجزاء: ١٩.
- **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة:

الثانية، ١٣٩٢، عدد الأجزاء: ١٨.

- **الموسوعة الحديثية لمرويات الإمام أبي حنيفة**. المؤلف: الشيخ لطيف الرحمن البهرائجي القاسمي، دار الكتب العلمية ٢٠٢١.

- **ميزان الاعتدال في نقد الرجال** المؤلف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت: ٧٤٨هـ) تحقيق: علي محمد البجاوي الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م.

- **الميسر في شرح مصابيح السنة** المؤلف: فضل الله بن حسن بن حسين بن يوسف أبو عبد الله، شهاب الدين التُّورِبِشْتِي (المتوفى: ٦٦١هـ) المحقق: د. عبد الحميد هنداوي الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز الطبعة: الثانية، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨ م عدد الأجزاء: ٤.

- **نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار**: ابن حجر العسقلاني (٨٥٢ هـ) المحقق: حمدي عبد المجيد الناشر: دار ابن كثير الطبعة: الثانية ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

- **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** المؤلف: يوسف بن تغري بردي بن عبدالله الظاهري الحنفي (ت: ٨٧٤هـ) الناشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر عدد الأجزاء: ١٦.

- **نظم الفرائد وجمع الفوائد** لعبد الرحمن بن علي الشهير بشيخي زادة، المطبعة الأدبية بمصر ١٣١٧هـ.

- **نهاية العقول في دراية الأصول** فخر الدين الرازي تحقيق سعيد فودة، دار الذخائر بيروت.

- **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ابن الأثير (ت: ٦٠٦هـ) الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي، عدد الأجزاء: ٥.

- **نهج البلاغة** محمد بن الحسين شريف الرضي الناشر:مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين ١٩ ديسمبر ٢٠١٩.

- **هداية من الاعتقاد، لكثرة نفعه بين العباد** شرح بدء الأمالي لمحمد بن أبي بكر الرازي (خ).

- **هدية الأحياء للأموات وما يصل إليهم من النفع والثواب على ممر الأوقات،** المؤلف: أَبُو الحَسَنِ عَلِيُّ بنُ أَحْمَدَ بنِ يُوْسُفَ بن جَعْفَرِ الهَكَّارِي (ت ٤٨٦هـ)، المحقق: أبو عبد الرحمن شوكت بن رفقي شحالتوغ، الناشر: الدار الأثرية، الطبعة: الأولى ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

- **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين** المؤلف: إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت: ١٣٩٩هـ) الناشر: طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية استانبول ١٩٥١.

- **الوافي بالوفيات**: صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت: ٧٦٤هـ) المحقق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى الناشر: دار إحياء التراث - بيروت عام النشر:١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م.

- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (ت: ٦٨١هـ) المحقق: إحسان عباس الناشر: دار صادر - بيروت.



المحتويات

قصيدة بدء الأمالي

لسراج الدين الأوشي (ت ٥٧٥ هـ)

شَرح قصيدة بدء الأمالي

❁ ❁ ❁